
3 1761 09374797 0



SOPHISTIK UND RHETORIK

DAS BILDUNGSIDEAL DES ΕΥ ΛΕΓΕΙΝ IN SEINEM VERHÄLTNIS ZUR PHILOSOPHIE DES V. JAHRHUNDERTS

VON

H. GOMPERZ

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1912

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

PATRI DILECTO

THEODORO GOMPERZ

QUI PHILOSOPHORUM GRAECORUM AMORE
PRIMUS ME IMBUIT
EORUM HISTORIAE OPERAM NAVANTEM
COLLOQUIIS SCRIPTIS
INSIGNI DENIQUE EXEMPLO ADIUVIT
ALITER DE QUIBUSDAM SENTIENTEM
HAUD MOLESTE UMQUAM TULIT
XVII. VITAE LUSTRUM INEUNTI
PIO ANIMO GRATULOR
A. D. IV. KAL. APR. MDCCCCXII

Inhaltsverzeichnis.

I.

Über den angeblichen „philosophischen Nihilismus" des Gorgias von Leontinoi.

1. „In der Philosophie, sagt Überwegs Grundriß von Gorgias[1]), huldigt er einem Nihilismus, der sich in den drei Sätzen ausspricht: 1. es ist nichts, 2. wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein, 3. wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntnis nicht mitteilbar an andere." Und diese Charakteristik darf man wohl als den Ausdruck der communis opinio fast aller Darstellungen der Philosophiegeschichte jener Zeit bezeichnen. Dies ist ja auch nicht verwunderlich, da diese Charakteristik dasjenige in der Tat ganz zutreffend zusammenfaßt, was uns Sextus[2]), und im wesentlichen damit übereinstimmend, wenn auch weniger klar und im ganzen weniger vollständig, die pseudoaristotelische Schrift über Melissos, Xenophanes und Gorgias[3]) aus der Schrift des Gorgias „Über das Nichtseiende oder Über die Natur" mitteilt[3a]). Auch darüber scheint ziemliche Übereinstimmung zu herrschen, daß Gorgias zu seinem Nihilismus gelangt sei, indem er die von den Eleaten und besonders von Zenon gegen die Realität der Sinnenwelt vorgebrachten skeptischen Argumente verallgemeinerte und so von der Position des Zenon, den Erscheinungen komme kein wahres Sein zu, und sie könnten daher auch nicht Gegenstand eines wahren Wissens sein, fortschritt zu seiner „nihilistischen" These, es gebe überhaupt kein wahrhaft Seiendes, keine wahre Erkenntnis und keine Gegenstände wahrer Aussagen. Nur vereinzelt sind Stimmen laut geworden, die den Thesen des

---

[1]) Fr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 10. Auflage, herausg. v. K. Prächter, S. 89.

[2]) Adv. Math. VII. 65 ff.

[3]) Arist. p. 979 a, 11 ff., zuletzt herausgegeben von Diels in den Abhandlungen der Berliner Akademie, 1900.

[3a]) Über die vermutliche gemeinsame Quelle beider Darstellungen wird weiterhin gesprochen werden.

sizilischen Sophisten teils eine beschränktere Tragweite, teils einen weniger ernsten Sinn zuerkennen wollten. Grote meinte[4]), das Sein, das jener leugnete, sei nur das absolute Sein der Eleaten gewesen: die phänomenale Realität der Sinnenwelt anzuzweifeln, habe ihm ferne gelegen. Ähnlich äußert sich mein Vater[5]). Auch F. C. S. Schiller sagt[6]): „Indeed it has long seemed to me highly probable, that Gorgias' famous argument about the non-existence of ‚nature' was not a prosaic account of his own deepest convictions, but intended merely as an annihilating skit upon Eleatic metaphysics". Wenn der neueste Herausgeber von Überwegs Grundriß bemerkt[7]): „In der philosophischen Argumentation benutzt Gorgias die einander widerstreitenden Sätze der früheren Philosophen, jedoch so, daß er deren ernste Tendenz in ein rhetorisches Spiel verkehrt", so weiß ich allerdings nicht, ob er durch diese Äußerung den „Nihilismus" des Sophisten abschwächen oder hervorheben will. Ziemlich unzweideutig aber äußert sich Windelband[8]): „Dieser Nihilismus machte wohl kaum den Anspruch, ernst genommen zu werden. Schon der Titel des Buchs *περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος* sieht wie eine groteske Farce aus. Der formgewandte Rhetor, der alle ernste Wissenschaft verachtete und nur seine Redekunst betrieb, machte sich den Spaß, im Stil von Zenons kontradiktorischer Zwickmühle die ganze Arbeit der Philosophen als nichtig zu ironisieren." Allein er setzt sofort hinzu: „Aber eben, daß er dies tat und dies Anklang fand, beweist, wie gerade unter den Männern, welche sich mit der Belehrung des Volkes beschäftigten, in den Kreisen der wissenschaftlichen Bildung selbst, der Glaube an die Wissenschaft zu eben der Zeit verloren ging, wo die Masse in ihr das Heil suchte." Also auch nach Windelband haben wir im Nihilismus des Gorgias eine philosophische These zu erblicken, die, wenn auch vielleicht nicht ernst gemeint, doch jedenfalls ernst genommen wurde, und die wir deshalb als kennzeichnend für den damaligen Zustand der Philosophie betrachten müssen.

Ich bin nun zu einer etwas abweichenden Auffassung des Gorgianischen „Nihilismus" gelangt, und zwar durch die Vergleichung des Gedankenganges seiner verlorenen „philosophischen" Schrift mit seinen beiden erhaltenen rhetorischen Schriften, dem Palamedes und der Helena. Ehe ich aber diese Auffassung und ihre Gründe entwickle,

---

4) Plato I, S. 107 f.; Hist. of Greece, VIII², S. 507 ff.
5) Th. Gomperz, Gr. Denker I³, S. 389 ff.
6) Plato or Protagoras? Mind XVII, S. 520.
7) A. a. O. S. 90.
8) Geschichte der Philosophie², S. 72.

muß ich erst ein paar Worte über die noch immer bestrittene, wenn auch von Spezialforschern wie Blass[8a]) und Norden[8b]) anerkannte Echtheit dieser beiden Reden vorausschicken. Freilich scheint mir für die Entscheidung dieser Frage gerade auch die Vergleichung der beiden Reden mit dem Gedankengange von *περὶ φύσεως* sehr bedeutungsvoll zu sein, da m. E. die drei Werke einander gegenseitig sichern. Allein was sich ohne Heranziehung dieses Gesichtspunktes für die Echtheit der Reden anführen läßt, will ich hier zunächst so kurz als möglich darzulegen versuchen.

2. Als gemeinsames Argument gegen die Echtheit beider Reden führt mein Vater an[9]), daß sich dieselben „kaum an irgend einer Stelle über das Niveau der Mittelmäßigkeit erheben", und daß wir sie „nicht ohne Gähnen zu Ende lesen können". Denn wenn sich unter den Werken eines bedeutenden Mannes freilich auch schwache Produkte finden mögen, so widerstreite es doch aller Wahrscheinlichkeit, daß gerade diese der Vernichtung entgehen und auf die Nachwelt gelangen sollten. Auch wenn man die Voraussetzung dieses Arguments, die beiden Reden seien mittelmäßig, zugeben könnte, wäre ihm jedenfalls ein Doppeltes entgegenzuhalten. Erstens hängt doch die Erhaltung eines Werkes mindestens ebensosehr von äußeren Umständen wie von seinem inneren Werte ab. Setzen wir, die Helena und der Palamedes seien frühzeitig in eine Sammlung von Musterreden aufgenommen worden, wenn sie nicht gar schon von Anfang an einen Teil von Gorgias' Techne bildeten[10]). Dann würde sich ihre Erhaltung aufs beste erklären, möchte ihr innerer Wert auch noch so gering sein. Zweitens aber bedarf doch die Erhaltung der beiden Reden auch dann, wenn sie unecht sein sollten, ganz ebenso einer Erklärung, wie wenn Gorgias ihr Verfasser ist. Was aber ist wahrscheinlicher: daß sich ein schwaches Produkt erhält, wenn es von einem bekannten, oder wenn es von einem unbekannten Autor herrührt? Sind also die beiden Reden wirklich so minderwertig, so erklärt sich ihre Erhaltung doch geradezu l e i c h t e r durch die Annahme, sie seien durch den Namen ihres Verfassers geschützt worden, als durch die andere, es sei ihnen weder innerer Wert noch äußere Bezeugung zugute gekommen. Oder wird man einwenden, sie könnten ja unter dem Namen des Gorgias überliefert worden sein, und dies habe sie vor dem Untergange bewahrt, sie brauchten ihm aber deswegen doch nicht wirklich zu gehören? Allein haben

[8a]) Att. Ber. I², S. 75. [8b]) Antike Kunstprosa I, S. 64.
[9]) Apologie der Heilkunst², S. 153f.
[10]) So Diels, Vors. II. 1², S. 559, 28.

Pseudepigrapha eine größere Chance, sich zu erhalten, als echte Schriften? Warum soll es leichter begreiflich sein, daß ein minderwertiges Werk sich erhält, wenn es dem Gorgias fälschlich, als wenn es ihm mit Recht zugeschrieben wurde? Erhalten aber haben sich die beiden Reden doch tatsächlich, so daß aus diesem Umstande, möchte ihr Inhalt noch so unbedeutend sein, gewiß kein Argument gegen ihre Echtheit abgeleitet werden darf. Doch auch das ungünstige Urteil über ihren Inhalt dürfte sich in dieser Allgemeinheit schwer aufrecht halten lassen. Hier kann es sich ja freilich nur darum handeln, einem Geschmacksurteil ein anderes entgegenzusetzen, und dies wird billig so kurz als möglich geschehen. Ich kann mich also darauf beschränken, zu bemerken, daß meinem Urteil zufolge zwar der Palamedes etwas lang und nicht eben blendend ist, die Helena dagegen in ihrer gedankenreichen Prägnanz und Wucht mir als eine klassische, in ihrer Art großartige Arbeit erscheint. Wollte ich dieses Urteil im einzelnen begründen, so müßte ich die ganze Rede ausschreiben. So will ich mich darauf beschränken, nur ein paar Sätze aus ihr wiederzugeben. So gleich den Eingang: „Zierde der Stadt: treffliche Männer, des Leibes: Schönheit, der Seele: Weisheit, der Tat: Tüchtigkeit, der Rede: Wahrheit“ (*κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια*). Oder das Wort über die Vorsehung: „Denn unmöglich ist's, eines Gottes Vornehmen durch menschliche Vorsicht zu hemmen“ (*θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθείᾳ ἀδύνατον κωλύειν*). Dann die Stelle, die von der Macht der Rede handelt: „Ein großer Fürst ist die Rede, der, von kleinem und unscheinbarem Äußern, göttliche Taten verrichtet; denn sie vermag Furcht zu beschwichtigen und Trauer zu beseitigen, Freude einzuflößen und Rührung zu vermehren“ (*λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι*). Und endlich den Schluß: „Durch die Rede nahm ich dem Weibe den Schimpf ab, ich beharrte bei dem Vorsatze, den ich faßte zu Beginn der Rede, ich suchte zu vernichten unrechten Tadel und unverständigen Anschein, ich wollte diese Rede schreiben der Helena zum Lob, mir zum Spiel“ (*ἀφεῖλον τῷ λόγῳ δύσκλειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ, ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου, ἐπειράθην καταλῦσαι μώμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον*). Wie man das Dröhnen dieser schwer einherschreitenden Gedanken überhören, und namentlich die Ursprünglichkeit ihres Auftretens verkennen kann, ist mir kaum begreiflich. Sucht man aber eine Folie, von der

die Rede sich mit Vorteil abheben könne, so vergleiche man sie nur mit dem Getänzel und Getändel der Isokrateischen Parallelschrift: dann wird man, auch wenn Isokrates sich nicht ausdrücklich auf sie bezöge, ohne weiteres fühlen, was Original und was Kopie ist. Derartige Glanzstellen finden sich nun freilich im Palamedes kaum. Doch liegt dies ja zum großen Teile in der Natur der Sache, da die Helena in die Form einer Prunkrede, der Palamedes in die einer Gerichtsrede gekleidet ist, und für eine solche natürlich ein anderes genus dicendi, ein Weniger an glänzenden Sentenzen und ein Mehr an argumentativer Erfindung, am Platze war. Doch stehen immerhin auch hier Meisterstücke prägnanter Kürze, von deren Nachahmung die ganze antike Rhetorik gezehrt hat, wie jenes: ,,Wir trafen uns, redeten, hörten, ich nahm das Geld, niemand merkt's, ich verbarg's" (*συνήλθομεν, εἴπομεν, ἠκούσαμεν, χρήματα παρ' αὐτῶν ἔλαβον, ἔλαθον λαβών, ἔκρυψα*, man denke an Ciceros: abiit, excessit, evasit, erupit!), oder: ,,Verriet ich Hellas, verriet ich mich selbst, die Eltern, die Freunde, den Ruhm der Vorfahren, die Götter der Heimat, die Gräber (der Ahnen), das ganze große Vaterland: Hellas (*προδιδοὺς γὰρ τὴν Ἑλλάδα προὐδίδουν ἐμαυτόν, τοκέας, φίλους, ἀξίωμα προγόνων, ἱερὰ πατρῷα, τάφους, πατρίδα τὴν μεγίστην, τὴν Ἑλλάδα*), oder endlich: ,,Sag' diesen da die Art, den Ort, die Zeit, wann, wo, wie du's sahst" (*φράσον τούτοις τὸν τρόπον, τὸν τόπον, τὸν χρόνον, πότε, ποῦ, πῶς εἶδες*). Auch hier ist eine Wucht des Angriffs, die nicht gerade auf einen Schüler oder Nachahmer als auf ihren Urheber zurückzuweisen scheint. Doch ich wende mich gerne von diesen subjektiven Wertungsfragen zu den sachlichen Gründen, die gegen die Authentizität der beiden Gorgianischen Deklamationen vorgebracht worden sind, nicht ohne den günstigen Zufall hervorzuheben, der es gefügt hat, daß der einzige sachlich erhebliche Verdachtsgrund sich gerade gegen die Echtheit der Helena richtet, die mir die Gewähr der Echtheit in sich zu tragen scheint, während dagegen der Palamedes, der sich aus inneren Gründen immerhin schwerer als echt erweisen ließe, von keiner ernsten äußeren Anfechtung getroffen wird.

3. Das eine Argument, das Spengel[11]), und nach ihm Steinhart[12]), v. Wilamowitz[13]), Th. Gomperz[14]) gegen die Echtheit der Helena ins Feld geführt haben, verweist auf die Art, wie Isokrates im Prooimion seiner Helena einerseits von unserer Rede, andererseits von Gorgias spricht. Er sagt hier: Es gibt Leute, die sich viel darauf zugute tun, wenn sie es fertig bringen, über eine *ὑπόθεσις*

[11]) Art. script., S. 73ff. [12]) Platos Werke, II. S. 509, 18.
[13]) Aristoteles und Athen I, S. 172. [14]) Apologie der Heilkunst[2], S. 153ff.

ἄτοπος καὶ παράδοξος eine erträgliche Rede zu schreiben, z. B. über die These, es gebe keinen Widerspruch, oder alle Tugenden seien identisch. Wäre dies nun wenigstens etwas Neues! Allein wer wüßte nicht, daß Protagoras und die Sophisten seiner Zeit (*καὶ τοὺς κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένους σοφιστάς*) über solche und noch viel schwierigere Themen geschrieben haben? Aber wie könnte jemand hoffen, den Gorgias zu übertreffen, der die Behauptung wagte, es existiere überhaupt nichts, oder den Zenon oder den Melissos? Um nun auch in der Paradoxologie diesen Vorbildern gegenüber originell zu erscheinen, bleibt den Sophisten unserer Zeit nichts übrig, als die entlegensten und von den Meistern verächtlich beiseite gelassenen Themen aufzusuchen und z. B. über die Glückseligkeit der Bettler oder über die Vorzüge des Salzes zu deklamieren. Als ob sich in solcher Originalität die Kunst zeigte! In Wahrheit ist es natürlich leicht, Neues über einen Gegenstand zu sagen, der so erbärmlich ist, daß überhaupt noch niemand über ihn geschrieben hat. Schwer aber ist gerade das, Neues über einen Gegenstand vorzubringen, über den sich schon Viele geäußert haben. „Deshalb lobe ich unter denen, die nach dem *εὖ λέγειν* strebten, am meisten den, der über die Helena geschrieben hat, daß er sich mit einem solchen Weibe beschäftigt hat, das so weit hervorsticht durch Geburt, Schönheit und Ruhm“. Und doch ist auch diesem eine Kleinigkeit entgangen. Denn während er eine Lobrede schreiben wollte, hat er in Wahrheit nur eine Verteidigungsrede geschrieben. — Hier sieht man deutlich, sagen Spengel und seine Nachfolger, daß Isokrates unsere Helena zwar kennt (und dies wird meines Erachtens durch die Worte: *φησὶ μὲν γὰρ ἐγκώμιον γεγραφέναι περὶ αὐτῆς* im Zusammenhalte mit dem *Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον* am Schlusse der Gorgianischen Helena außer Zweifel gestellt), jedoch nicht als Werk des Gorgias, da er diesen Sophisten einer vergangenen Epoche zuweist, den Verfasser des Enkomion dagegen wie einen Zeitgenossen behandelt, jenen als einen vorbildlichen Meister betrachtet, diesen aber als einen Mitstrebenden, dem er einen Fehler ausstellt. Nun haben sich wohl Blass[15]) und Zeller[16]) geweigert, die Schlußkraft dieser Folgerung anzuerkennen, und Diels, der wenigstens den Palamedes schon früher für echt hielt,[17]) weist neuerdings darauf hin,[18]) daß die Prosaiker jener Zeit einander niemals namentlich zitieren, „was für die Kontroverse über das Stillschweigen des Isokrates betreffs Gorgias’ Helena wichtig ist“. Es scheint mir aber das ganze Argu-

[15]) Att. Ber. I², S. 74. [16]) Phil. d. Gr. I⁵, S. 1060³.
[17]) Vors. II. 1², S. 558, 26.

ment überhaupt eine ungenaue Interpretation der Isokratesstelle vorauszusetzen. Denn Isokrates stellt ja keineswegs Gorgias und den Verfasser der Helena einander gegenüber. Vielmehr nennt er zunächst Gorgias unter jenen klassischen Vertretern der Paradoxologie, die kein Moderner zu überbieten hoffen könne, später aber lobt er den Verfasser der Helena im Gegensatze zu jenen Modernen, die ihre Kunst an unbedeutende und unwürdige Stoffe verschwenden, als einen Mann, der sich ein bedeutendes und würdiges Thema erwählt hat. Demnach stellt er sowohl Gorgias wie auch den Verfasser der Helena den Zeitgenossen als nachahmenswertes Vorbild hin, worin doch gewiß kein Grund gegen ihre Identität gefunden werden kann. Über die Zeit aber, zu der die Helena verfaßt worden sei, sagt er kein Wort: in dieser Hinsicht sind die von ihm gebrauchten Ausdrücke vollkommen indifferent (*τὸν γράψαντα περὶ τῆς Ἑλένης, τῶν εὖ λέγειν τι βουληθέντων, περὶ τοιαύτης ἐμνήσθη γυναικός, καὶ τοῦτον μικρόν τι παρέλαθεν, φησὶ μὲν γὰρ ἐγκώμιον γεγραφέναι, τυγχάνει δ' ἀπολογίαν εἰρηκώς*). Auch wissen wir wirklich nichts über die Zeit, zu der Gorgias die Helena verfaßt hat; allein mag sie nun ein Alterswerk sein und somit der Helena des Isokrates nur um wenige Jahre vorausliegen, oder mag sie aus früherer Zeit stammen (was doch wohl wahrscheinlicher ist), so daß Isokrates hier auf ein älteres Werk zurückgreift, mit der Ausdrucksweise des Isokrates sind beide Möglichkeiten gleich gut vereinbar. So bleibt nur die Frage zurück, weshalb Isokrates den Gorgias an der einen Stelle nennt, an der anderen nicht? Auf diese Frage nun ist zunächst zu erwidern, daß ihre Voraussetzung, nämlich die Nichtnennung des Gorgias an der zweiten Stelle, doch nur in einem sehr speziellen Sinne als richtig zugegeben werden kann. War Gorgias der Verfasser der Helena, und als solcher allbekannt, so mußte doch der Ausdruck *ὁ γράψας περὶ τῆς Ἑλένης* einer Namensnennung fast gleich kommen. Es wäre etwa so, als würde ein moderner Literat im Eingange eines Artikels von „Ibsen", im Verlaufe desselben Artikels aber von „dem Verfasser des Peer Gynt" sprechen, und als wollte dann ein Philologe daraus schließen, jener Literat habe den „Peer Gynt" nicht für ein Werk Ibsens gehalten. Sofern man aber auf den Unterschied der Bezeichnungen „Gorgias" und „der Verfasser der Helena" doch Gewicht legt, so ist vorerst auf die oben erwähnte Feststellung von Diels zu verweisen, derzufolge sich vor dem Busiris des Isokrates überhaupt kein Fall nachweisen läßt, in

[18]) Über einen neuen Versuch, die Echtheit einiger Hippokratischen Schriften nachzuweisen (Sitzungsber. d. Berliner Akad. LIII, S. 1144, Anm. 1).

dem ein Prosaiker eine bestimmte Schrift eines anderen Prosaikers unter Nennung seines Namens anführen würde. Und endlich wäre daran zu erinnern, daß die „Nennung" des Gorgias an einer Stelle erfolgt, an der Isokrates seinen Lehrer bloß lobt, die „Nichtnennung" dagegen in einem Zusammenhange, in dem er in sein Lob einen, wenngleich nicht besonders ernsthaft gemeinten Tadel einflicht, der ihm Anlaß geben soll, sein eigenes Produkt in der Form einer Verbesserung jenes klassischen Vorbildes zu Markte zu bringen. Da wir nun annehmen müssen, daß Gorgias zu der Zeit, da Isokrates seine Helena schrieb, noch am Leben war, so scheint sich der Rest, der von der oben aufgeworfenen Frage nach dem bisher Gesagten noch zurückbleibt, einfach durch die Erwägung zu erklären, daß der Redner an der ersten Stelle sich die Gelegenheit nicht entgehen ließ, seinem Lehrer durch die Zusammenstellung seines Namens mit den berühmten Namen eines Protagoras, Zenon und Melissos eine Aufmerksamkeit zu erweisen, an der zweiten Stelle aber durch Unterlassung der ausdrücklichen Namensnennung seiner, sei's auch nur halb scherzhaften Polemik von vornherein jede irgendwie persönliche Spitze abbrechen wollte. Irgend ein ernster Grund, dem Gorgias die Helena abzusprechen, läßt sich aus diesem Sachverhalt jedenfalls nicht entnehmen.

Um so höher dürfen wir das positive Zeugnis anschlagen, das dieser Sachverhalt in sich birgt: er stellt es außer Zweifel, daß unsere Deklamation allerspätestens dem 1. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts angehört. Es kommt hinzu, daß, wie ich an anderem Orte gezeigt zu haben glaube[19]), das *ἐν παιδιᾷ* am Schlusse der Sophistenrede des Alkidamas offenbar nachgebildet ist jenem *ἐμὸν δὲ παίγνιον*, mit dem die Helena des Gorgias schließt. Ferner hat Ernst Maaß[20]) längst darauf hingewiesen, daß sich das Lob der Luft in der dem Corpus Hippocraticum angehörigen Schrift *περὶ φυσῶν* unverkennbar berührt mit dem Lobe der Rede in der Helena. Ich setze hier nur die Anfänge beider Ausführungen nebeneinander:

Hel. § 8 (S. 154 Blass).	De aer. c. 3 (VI, S. 94 Littré).
λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν . . .	*οὗτος* (scil. *ὁ ἀήρ*) *ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης ἐστίν . . .*

Eine ganz analoge Parallele findet sich aber auch zwischen der Helena und der pseudohippokratischen Schrift *περὶ τέχνης*. Man vergleiche:

Hel. § 13 (S. 156 Blass).	De arte c. 11 (S. 52, 11 Gomp.).
τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν . . .	*τῇ τῆς γνώμης ὄψει . . .*

---

19) Isokrates und die Sokratik. Wiener Studien XXVIII.

20) Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa, Hermes XXII, S. 566ff.

Die theoretisch natürlich denkbare Möglichkeit, daß in all diesen Fällen der Verfasser der Helena nicht der leihende, sondern der borgende Teil gewesen sei, hat doch nur eine äußerst geringe Wahrscheinlichkeit für sich. Denn daß die Helena später verfaßt sei als die Sophistenrede des Alkidamas, darf wohl schon aus stilgeschichtlichen Gründen nahezu als ausgeschlossen bezeichnet werden. Und daß ein medizinischer Autor einem Rhetor bildliche Ausdrücke entlehnt, ist zum mindesten eine außerordentlich viel näher liegende Annahme, als jene, die einen entgegengesetzten Sachverhalt voraussetzt. Haben indes aller Wahrscheinlichkeit nach alle drei Autoren den Verfasser der Helena nachgeahmt, so wäre es doch überaus verwunderlich, wenn wir in diesem einen unbekannten und namenlosen Imitator erblicken müßten, und nicht vielmehr jene anerkannte und vielbewunderte Autorität, unter deren Namen seine Schrift uns überliefert ist.

4. Gegen die Echtheit des Palamedes sprechen, wie schon erwähnt, keinerlei äußere Verdachtsgründe. Dagegen hat E. Maass es sehr wahrscheinlich gemacht,[21]) daß Antiphon in der Rede über den Mord des Herodes eine Wendung des Palamedes nachgebildet hat:

Antiphon V. 91 (S. 91f. Blass).	Palam. 34 (S. 173 Blass).
...χρὴ πολλὴν πρόνοιαν ἔχειν μέλλοντας ἀνήκεστον ἔργον ἐργάζεσθαι· ἐν μὲν γὰρ ἀκεστῷ πράγματι .... ἔλασσόν ἐστιν ἐξαμαρτεῖν.	*ἅπαντα γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι μεγάλης εὐλαβείας ἁμαρτεῖν, τὰ δὲ ἀνήκεστα τῶν ἀκεστῶν ἔτι μᾶλλον.*

Ich glaube aber auch in der Platonischen Apologie eine ganze Reihe von Reminiszenzen an den Palamedes aufzeigen zu können, — Reminiszenzen, deren freilich keine so auffallend ist, daß sie für sich allein beweiskräftig wäre, deren Häufung aber doch, besonders im Zusammenhalt mit jener Antiphon-Stelle, über das hinausgeht, was man für einen bloßen Zufall halten dürfte. Und auch hier läßt sich das Verhältnis kaum umkehren, denn daß der Palamedes nach der Apologie, somit schwerlich vor dem 2. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts verfaßt sei, — diese Annahme hätte von vornherein alle stilgeschichtliche Glaubwürdigkeit gegen sich. Die erwähnten Parallelstellen sind folgende:

Palamedes 34.	Apologie p. 19 A.
μηδὲ τὸν ὀλίγον χρόνον τοῦ πολλοῦ σοφώτερον ἡγεῖσθαι κριτήν, μηδὲ τὴν διαβολὴν τῆς πείρας πιστοτέραν νομίζειν.	*... ὑμῶν ἐξελέσθαι τὴν διαβολὴν, ἣν ὑμεῖς ἐν πολλῷ χρόνῳ ἔσχετε, ταύτην ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ.*

[21]) A. a. O. Hermes XXII S. 579ff.

Palamedes	Apologie
Palamedes 26.	Apologie p. 26A.
ὥστε δι᾽ ἀμφότερα ἂν εἴης ψευδής.	*ὥστε σύ γε κατ᾽ ἀμφότερα ψεύδει.*
Palamedes 36.	Apologie p. 30D.
Οὐ γὰρ μόνον εἰς ἐμὲ καὶ τοκέας τοὺς ἐμοὺς ἁμαρτήσεσθε . . , ἀλλ᾽ ὑμῖν αὐτοῖς δεινὸν ἄθεον ἄδικον ἔργον συνεπιστήσεσθε πεποιηκότες.	*Πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ ἀπολογεῖσθαι . . ., ἀλλὰ ὑπὲρ ὑμῶν μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν.*
Palamedes 15.	Apologie p. 31 C.
Ὡς δ᾽ ἀληθῆ λέγω, μάρτυρα πιστὸν παρέξομαι τὸν παροιχόμενον βίον.	*Ἱκανὸν γάρ, οἶμαι, ἐγὼ παρέχομαι τὸν μάρτυρα, ὡς ἀληθῆ λέγω, τὴν πενίαν.*
Palamedes 30.	Apologie p. 36D.
Οὐ μόνον ἀναμάρτητος, ἀλλὰ καὶ μέγας εὐεργέτης	*Τί οὖν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐεργέτῃ;*
Palamedes 21.	Apologie p. 38A.
Βίος δ᾽ οὐ βιωτὸς πίστεως ἐστερημένῳ.	*Ὁ δ᾽ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.*
Palamedes 36.	Apologie p. 38C.
καὶ τὴν αἰτίαν ἅπασαν ἕξετε τῆς ἀδικίας . . ., ἀπεκτονότες ἄνδρα σύμμαχον . . .	*Ὄνομα ἕξετε καὶ αἰτίαν . . . ., ὡς Σωκράτη ἀπεκτόνατε, ἄνδρα σοφόν.*

Dazu kommt in beiden Reden noch ein Passus, in dem der Redner es ablehnt, durch Bitten, Jammern und Fürsprache von Freunden auf die Richter zu wirken:

Palamedes	Apologie
Palamedes 33.	Apologie p. 34BC.
Λοιπός . . . μοι λόγος, ὃν εἰπὼν παύσομαι τῆς ἀπολογίας. Οἶκτος μὲν οὖν καὶ λιταὶ καὶ φίλων παραίτησις ἐν ὄχλῳ μὲν οὔσης τῆς κρίσεως χρήσιμα· παρὰ δ᾽ ὑμῖν τοῖς πρώτοις οὖσι . . . οὐ φίλων βοηθείαις οὐδὲ λιταῖς οὐδ᾽ οἴκτοις δεῖ πείθειν ὑμᾶς . . .	*Ἃ μὲν ἐγὼ ἔχοιμ᾽ ἂν ἀπολογεῖσθαι, σχεδόν ἐστι ταῦτα . . . Τάχα δ᾽ ἄν τις ὑμῶν ἀγανακτήσειεν ἀναμνησθεὶς ἑαυτοῦ, εἰ ὁ μὲν . . . ἐδεήθη τε καὶ ἱκέτευσε τοὺς δικαστὰς μετὰ πολλῶν δακρύων, παιδία τε αὑτοῦ ἀναβιβασάμενος . . . καὶ ἄλλους τῶν οἰκείων καὶ φίλων πολλούς, ὢν δὲ οὐδὲν ἄρα τούτων ποιήσω . . . .*

Und endlich sei noch auf den nach allem Angeführten vielleicht doch nicht zufälligen Umstand hingewiesen, daß Sokrates in der Apologie (p. 41 AB) unter den Schatten, denen er im Hades zu begegnen hofft, an erster Stelle — den Palamedes nennt: *θαυμαστὴ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι, ὁπότε ἐντύχοιμι Παλαμήδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν.* So viele dieser Einzelheiten sich aus der ähnlichen Situation und aus gemeinsamer Anknüpfung an die Praxis der Gerichtsrede erklären mögen,

in ihrer Gesamtheit scheinen sie doch zu beweisen, daß Platon Wendungen unseres Palamedes in den Ohren klangen, und dies rückt nicht nur das Alter dieser Rede in die Lebenszeit des Gorgias hinauf, sondern erklärt sich doch auch weitaus am einfachsten, wenn der Palamedes nicht das Produkt irgend eines Stümpers, sondern dasjenige des in jener Zeit anerkannten Meisters der Beredsamkeit war. Jedenfalls glaube ich mich berechtigt, im folgenden die Echtheit der beiden Deklamationen vorauszusetzen. Um sie indes mit den Resten von *περὶ φύσεως* vergleichen zu können, muß ich zunächst einmal ihren Gedankengang, sei's auch nur im schematischen Grundriß, wiedergeben.

5. Der Gedankengang der Helena ist außerordentlich einfach. Helena wird getadelt, weil sie ihren Gatten verlassen hat und dem Alexandros nach Troia gefolgt ist. Dieser Tadel soll als unverdient nachgewiesen werden. Was sie getan hat, hat sie getan: entweder 1. nach göttlicher Schicksalsfügung, oder 2. unter dem Zwange der Gewalt, oder 3. unter dem Einflusse der Überredung, oder endlich 4. aus Liebe. Wenn nun das erste, so verdient niemand Tadel dafür, daß er das Unmögliche unterlassen hat; dem göttlichen Ratschlusse aber zu widerstehen, ist für Menschen unmöglich. Wenn aber das zweite, so verdient der Vergewaltiger Tadel, die Vergewaltigte dagegen nicht Tadel, sondern Mitleid. Wenn das dritte, so ist zu bedenken, daß die Rede ebenso unwiderstehlich wirkt wie das Gift, und daß daher, wer der Überredung erliegt, so wenig mit Recht getadelt werden kann wie ein Vergifteter. Wenn endlich das vierte, so ist die Liebe entweder ein Gott oder eine Krankheit, wer aber einem Gotte keinen Widerstand leisten kann, verdient ebensowenig Tadel wie wer einer Krankheit erliegt. „Ob sie also aus Liebe oder durch Worte überredet oder durch Gewalt geraubt oder durch göttlichen Zwang überwältigt tat, was sie tat, in jedem Falle entflieht sie der Schuld." So steht nun die Rede da „der Helena ein Lob, mir aber ein Spiel".

6. Für uns ist hier von Interesse die formale Charakteristik dieser Rede. Beweisthema ist eine negative Behauptung (Helena verdient keinen Tadel). Diese wird bewiesen, indem vier Fälle unterschieden werden, und indem gezeigt wird, daß in keinem dieser vier Fälle die dem Beweisthema entgegengesetzte positive Behauptung (Helena verdient Tadel) sich aufrecht halten läßt. Dabei springt in die Augen und kann auch dem Gorgias nicht verborgen geblieben sein, daß der Beweisgang so gut wie auf den vorliegenden auch auf jeden analogen Einzelfall sinngemäße Anwendung zuläßt. Denn die aufgezählten vier Fälle kommen bei jedem Ehebruch in Frage. Mit den hier verwendeten Gründen ließe sich demnach auch der all-

gemeine Satz beweisen: Ehebruch verdient keinen Tadel (Denn weder wenn er göttliches Verhängnis, noch wenn er Ergebnis der Vergewaltigung, der Überredung oder der Liebe ist, ist der Tadel berechtigt). Und gerade hierin liegt die logische Ungeheuerlichkeit des Beweisganges, daß der Verfasser sich anstellt, als wollte er einen Einzelfall zur Entscheidung bringen, dann aber lauter Gründe anführt, die mit diesem Einzelfall gar nichts zu tun haben, vielmehr, wenn irgend etwas, höchstens den nirgends angedeuteten allgemeinen Satz: Ehebruch ist untadelig, beweisen könnten.[22]) Diese absolute Unsachlichkeit ist das für die Rede charakteristische Merkmal, und würde es außer Zweifel stellen, daß sie rein scherzhaft gemeint ist, auch wenn der Verfasser sie nicht zum Schlusse mit ausdrücklichen Worten als bloßes Spiel gekennzeichnet hätte.

7. Viel komplizierter ist der Gedankengang des Palamedes. Palamedes wird beschuldigt, die Griechen an die Trojaner verraten zu haben. Diese Beschuldigung soll als unbegründet nachgewiesen werden. Auf diesen argumentativen Teil beschränke ich im folgenden meine Analyse. Das Prooimion, die Ausführung über die Verdienste des Angeklagten, die Schlußapostrophe lasse ich als nur für die Form der gerichtlichen Rede charakteristisch weg. Die eigentliche Argumentation aber hat folgenden Inhalt. Die Anklage wegen Verrates setzt dreierlei voraus: die Möglichkeit, das Verbrechen auszuführen, den Willen, das Verbrechen auszuführen, und die gegenseitige Verträglichkeit der zur Tat und der zum Entschluß erforderlichen Eigenschaften. Nun aber lassen sich diese drei Voraussetzungen sämtlich als unhaltbar erweisen. I. Ich (Palamedes) konnte den Verrat nicht ausführen. Denn die Ausführung des Verrates erfordert dreierlei: eine Verabredung, ein fortdauerndes Einverständnis, die Möglichkeit praktischer Durchführung. Nun aber konnte A) keine Verabredung stattfinden. Denn zu einer Verabredung gehören: eine vorbereitende Verständigung und eine persönliche Aussprache. Nun konnte jedoch 1. eine vorbereitende Verständigung nicht zustande kommen. Denn diese würde voraussetzen, daß entweder von mir an den Feind oder vom Feind an mich eine mündliche oder schriftliche Botschaft gelangt wäre. Allein a) an mich kann keine Botschaft gelangt sein, weil das Eindringen des feindlichen Boten ins Lager bemerkt worden wäre. Und b) auch von mir kann keine Botschaft ausgegangen sein, weil auch mein Bote beim Verlassen

[22]) Ganz in diesem Sinne nennt auch E. Maaß a. a. O. (Hermes XXII, S. 575) die Helena „fast frei von individuellen Zügen" und sagt ihr „Mangel an speziellem Inhalt" nach.

des Lagers hätte bemerkt werden müssen. Aber gesetzt auch, es wäre eine vorbereitende Verständigung zustandegekommen, so hätte doch 2. keine persönliche Aussprache stattfinden können. Denn eine persönliche Aussprache kann nur vor sich gehen ohne Dolmetsch oder mit Dolmetsch. Allein a) ohne Dolmetsch hätte ich mich mit den Feinden nicht verständigen können. b) Bei Verwendung eines Dolmetschs aber müßte für jene Unterredung ein Zeuge vorhanden sein. Gesetzt aber auch, es wäre eine Verabredung zustandegekommen, so wäre doch B) ein fortdauerndes Einverständnis unmöglich gewesen. Denn ein solches setzt die Sicherung beider Teile durch eine Bürgschaft voraus. Nun aber kann eine solche Bürgschaft nur erzielt werden: durch Eid, durch Stellung von Geiseln oder durch Vorausbezahlung von Geld oder Geldeswert. Nun aber war 1. der Eid ausgeschlossen. Denn wer würde dem Eid eines Verräters Glauben schenken? Aber auch 2. von der Stellung von Geiseln kann nicht die Rede sein. Denn hätte ich fremde Geiseln im Lager, oder befänden sich meine Angehörigen nicht im Lager, so müßte euch dies bekannt sein. Allein auch 3. die Vorausbezahlung von Geld oder Geldeswert ist ausgeschlossen. Erster Beweis: Bei einer solchen Zahlung müßte es sich handeln: um eine geringe oder um eine große Summe. Nun kann es sich a) nicht um eine geringe Summe gehandelt haben. Denn niemand wird sich für eine große Leistung mit einer geringen Belohnung zufrieden geben. Es kann sich aber b) auch nicht um eine große Summe gehandelt haben. Denn diese hätte transportiert werden müssen: entweder von Einem oder von Vielen. Nun kann sie aa) nicht Einer allein transportiert haben, denn was ein Mensch tragen kann, kann keinen großen Wert repräsentieren. Es können aber auch nicht bb) Viele am Transport beteiligt gewesen sein. Denn niemand wird Viele zu Zeugen eines solchen Unternehmens machen. Zweiter Beweis: Die Zahlung müßte stattgefunden haben: entweder bei Nacht oder bei Tag. Nun aber kann sie a) nicht bei Nacht stattgefunden haben, denn da hätten es die Wachen bemerken müssen. Aber b) auch nicht bei Tag, denn das Tageslicht schließt jedes solche Unternehmen aus. Dritter Beweis: die Übernahme hätte im Lager oder außerhalb des Lagers stattfinden müssen. Allein a) hätte ich das Lager verlassen, so wäre dies aufgefallen, und dasselbe gilt, wenn b) feindliche Abgesandte dasselbe betreten hätten. Vierter Beweis: ich hätte die empfangene Summe entweder ausgeben oder unverwertet lassen müssen. Allein a) im ersteren Falle hätten meine gesteigerten Ausgaben bemerkt werden müssen, b) im zweiten Falle hätte ich von der ganzen Angelegenheit keinen Vorteil gehabt.

Gesetzt aber sogar, es sei eine Verabredung zustandegekommen und ein fortdauerndes Einverständnis erzielt worden, so hätte doch C) die Möglichkeit gefehlt, den Verrat praktisch durchzuführen. Erster Beweis: die Auslieferung der Griechen an die Trojaner hätte durch bestimmte Personen erfolgen müssen. Nun könnten hierbei nur beteiligt sein: eine Person oder mehrere Personen. Aber 1. eine Person wäre nicht imstande, ein solches Unternehmen durchzuführen, 2. die mehreren Mitwirkenden aber müßten entweder Freie oder Sklaven sein. a) Freie nun können es nicht sein, auf die gerechnet wurde, denn alle Freien sind im Gericht versammelt, und keiner legt gegen mich Zeugenschaft ab. b) Auf Sklaven aber hätte sich niemand verlassen, da doch jedermann weiß, wie leicht sie sowohl durch das Versprechen der Freilassung als auch durch die Folter zum Sprechen zu bringen sind. Zweiter Beweis: Wo hätten die Feinde eingelassen werden sollen? 1. Durch ein Tor? Aber ich habe ja nicht die Schlüssel. 2. Oder durch Anlegung einer Leiter an die Mauer? Aber die ganze Mauer ist von Wachen besetzt. 3. Also etwa durch Niederlegung der Mauer an einer bestimmten Stelle? Ein so umständliches Vorgehen hätte von allen bemerkt werden müssen. In jeder Beziehung also war ich außer stande, den Verrat auszuführen.

Allein davon abgesehen, II. was hätte mich zu einem Verrat bewegen können? Doch nur entweder die Aussicht auf Herrschaft, oder auf Geldgewinn, oder auf Ehre, oder der Wunsch nach einem ruhigen und sicheren Leben, oder der, meinen Freunden zu nützen oder meinen Feinden zu schaden, oder endlich das Streben irgendeiner Gefahr oder einem Ungemach zu entgehen. Nun aber kommt A) die Aussicht auf Herrschaft nicht in Betracht. Denn diese müßte sein: entweder Herrschaft über Hellenen oder über Barbaren. Nun kann 1. von einer Herrschaft über Hellenen überhaupt nicht die Rede sein, da sich die so zahlreichen, mächtigen, reichen, angesehenen Fürsten doch nicht einem Manne unterordnen würden. Aber auch 2. auf eine Barbarenherrschaft war keine Aussicht. Denn diese könnte doch nur erlangt werden: durch Überredung, oder durch gewaltsame Unterjochung, oder durch freiwillige Unterwerfung. Doch wer könnte glauben, a) daß so Viele sich von Einem überreden ließen, oder daß b) Einer so Viele gewaltsam unterjochen könnte, oder c) daß die Barbaren freiwillig gegen das beste Los, die Freiheit, das schlechteste, die Knechtschaft, eintauschen würden? Allein auch davon, daß ich B) mich durch den Verrat zu bereichern hoffte, kann keine Rede sein. Denn dabei hätte es sich nur handeln können: entweder um mäßige oder um große Summen. Nun aber 1. besitze

ich, was ich zum Leben brauche, ohnehin, 2. ein großes Vermögen aber streben nur zügellose und verschwenderische Menschen an, und daß ich kein solcher bin, bezeugt euch mein bisheriges Leben. Doch auch C) das Streben nach Ehre kann nicht mein Motiv gewesen sein. Denn 1. gewinnt man durch einen Verrat nicht Ehre, sondern Schande und 2. hat es mir ja auch schon bisher nicht an Ehre und Anerkennung gefehlt. Auch D) das Streben nach Ruhe und Sicherheit kann mich nicht geleitet haben. Denn der Verräter wird von Allen als Feind betrachtet, lebt daher in fortwährender Unruhe und umringt von unzähligen Gefahren. Ebenso wenig kann sich's mir E) um die Förderung der Freunde und die Schädigung der Feinde gehandelt haben, da ja das Wesen des Verrates gerade in der Schädigung der Freunde und der Förderung der Feinde besteht. Als einzig denkbares Motiv bliebe also F) der Wunsch übrig, Unannehmlichkeiten und Gefahren zu entgehen. Allein ganz im Gegenteil hätte ich mich durch meinen Verrat in die größten Unannehmlichkeiten und Gefahren gestürzt, ja mein Leben zu einem unerträglichen gemacht. Denn ich hätte doch weiterhin nur leben können: entweder unter Griechen oder unter Barbaren. 1. Unter Griechen aber hätte mich die Strafe für meinen Verrat ereilt. 2. Doch auch unter den Barbaren hätte ich nur ein unrühmliches und überdies, als Verräter alles Vertrauens beraubt, unerträgliches Leben führen können. Es ist also durchaus undenkbar, daß ich den Verrat ausführen wollte[22a]).

III. Doch auch wenn man zugeben wollte, ich hätte den Verrat ausführen können und wollen, so würden doch diese beiden Annahmen bei mir Eigenschaften voraussetzen, die miteinander unverträglich sind. Denn die Tat wäre angesichts der dargelegten Schwierigkeiten nur denkbar, wenn ich außerordentliche Intelligenz besäße, und so wirft mir ja auch der Ankläger geradezu besonderes Raffinement vor. Der Entschluß aber, sich durch die Ausführung der Verrates all den besprochenen Gefahren auszusetzen, könnte nur von einem ganz unintelligenten Menschen gefaßt werden. Also: entweder bin ich weise

---

[22a]) Hier (Palam. 22—24) ist eine Argumentation eingeschaltet, die nicht in den im Texte wiedergegebenen Gedankenzusammenhang gehört, jedoch ganz die gleiche Art der Gliederung aufweist wie dieser: Odysseus klagt mich an, indem er A) entweder von meiner Schuld weiß, oder B) sie bloß vermutet. Weiß er von ihr, dann 1. entweder auf Grund eigener Beobachtung, oder 2. auf Grund eigener Beteiligung, oder 3. auf Grund von Mitteilungen eines Beteiligten. Wenn nun auf Grund eigener Beobachtung, warum gibt er die näheren Umstände nicht an? Wenn auf Grund eigener Beteiligung, so ist er ebenso schuldig wie ich. Wenn auf Grund von Mitteilungen eines Beteiligten, warum läßt er diesen nicht als Zeugen auftreten? Klagt er mich aber an auf Grund bloßer Vermutung, so ist das keine zulässige Grundlage für eine Anklage auf Tod und Leben.

oder nicht. Allein A) bin ich weise, dann konnte ich den Verrat nicht begehen wollen. Und B) bin ich nicht weise, dann konnte ich nicht hoffen, ihn ausführen zu können. Auf alle Fälle also ist die Anklage unbegründet.

8. Die formale Charakteristik dieses Gedankenganges kann sich von derjenigen des Gedankenganges der Helena nur durch die Berücksichtigung der größeren Detaillierung unterscheiden. Beweisthema ist auch hier eine negative Behauptung (Palamedes hat den Verrat nicht begangen). Diese wird zunächst in drei negative Teilbehauptungen zerlegt (der Verrat konnte nicht ausgeführt werden, der Verrat konnte nicht gewollt werden, es konnte nicht derselbe Mann den Verrat ausführen und wollen). Diese negativen Teilbehauptungen werden bewiesen, indem für jede derselben verschiedene Fälle unterschieden werden, und indem gezeigt wird, daß in keinem dieser Fälle die der negativen Teilbehauptung entgegengesetzte positive Behauptung sich aufrecht halten läßt. Dieser Nachweis wird in der Regel durch weitere Einteilung der einzelnen unterschiedenen Fälle geführt, und dieses Verfahren wiederholt sich bis zu vierfacher Einschachtelung. Die Neigung zu solcher Unterteilung nimmt im allgemeinen mit dem Fortgange der Rede ab. Im ganzen zeigt sich eine ausgesprochene relative Vorliebe für dreigliedrige Einteilungen, doch spielt natürlich die Zweiteilung die wichtigste Rolle, und gelegentlich finden sich auch mehr als dreigliedrige Einteilungen. Auch begegnen öfter mehrfache Beweisführungen für ein und dieselbe Behauptung. (Im ganzen finden sich — wenn man die Beweisgruppen zu den Einteilungen zählt — unter 22 Einteilungen 15 Zweiteilungen, 5 Dreiteilungen, 1 Vierteilung und 1 Sechsteilung, d. h. es sind 68,2 % der Einteilungen Zweiteilungen, 22,7 % Dreiteilungen, 4,6 % Vierteilungen und 4,6 % Sechsteilungen.) Auch im Palamedes fällt es auf, wie die allermeisten der vorgebrachten Gründe gar keine spezielle Beziehung auf den Einzelfall haben; denn die Schwierigkeiten der vorbereitenden Verständigung, der Aussprache, der Bürgschaft, des Transportes der Geldsummen, des Einlassens der Feinde, die Bedenken wegen Rache der Freunde und Mißachtung der Feinde, die Unwahrscheinlichkeit des Zusammenbestehens von Raffinement und Verblendung usw. sind bei jedem Verrat ganz so wie bei diesem vorhanden[22b]). Mit den

---

22b) „Der gänzliche Mangel an konkretem Inhalt“ ist am Palamedes auch E. Maaß aufgefallen (a. a. O., Hermes XXII, S. 575 f.): „Die Verteidigung . . . wird in der Weise geführt, daß, mit Ausnahme von zwei Stellen, jede spezielle Beziehung auf den vorliegenden Fall vermieden ist“. — Daß der Fall Palamedes auch sachlich behandelt werden konnte, zeigt der unter dem Namen des Alkidamas überlieferte „Odysseus“: hier ist alles voll von konkretem Detail. Der Gegensatz ist übrigens

vorgebrachten Argumenten ließe sich somit höchstens der allgemeine Satz beweisen: Verrat kommt nicht vor, und doch deutet der Verfasser nirgends auch nur mit einem Worte an, daß er die Existenz von Verrätern im allgemeinen irgendwie bezweifle. Gerade darin liegt die charakteristische Unsachlichkeit auch des Palamedes, den man deshalb nicht ohne weiteres als gerichtliche Musterrede bezeichnen kann. Denn wenn ein Krieger, in Wirklichkeit des Verrates angeklagt, sich nur mit Gründen verteidigen wollte, die darauf hinauslaufen, Verrat sei überhaupt eine schwere und gefährliche Sache und setze zudem einerseits Raffinement, andererseits Unverstand voraus, so würde er mit einer solchen Rede vor seinen Richtern schwerlich Erfolg haben, und Gorgias wird das wohl fast ebenso klar gewesen sein wie uns. Man kann daher der Schlußfolgerung nicht ausweichen, daß der Palamedes, mag er auch der Form nach eine Gerichtsrede darstellen, während die Helena das Gewand einer Prunkrede trägt, doch von seinem Verfasser vor allem als ein halb scherzhaftes Schaustück seiner Kunst aufgefaßt wurde, demnach als ein *παίγνιον* in ganz ähnlichem Sinne wie die Helena.

9. Von beiden Reden gilt deshalb, daß es die Absicht des Sophisten verkennen hieße, wollte man seine Argumente „ernst nehmen", d. h. sich vorstellen, er habe mit ihnen auf wirklich vorhandene Schwierigkeiten hinweisen wollen. Es ist ihm vielmehr ausschließlich darum zu tun, zu zeigen, wie derjenige, der das Wort souverän beherrscht, alles, was er will, plausibel zu machen vermag, auch wenn es sich um eine ganz paradoxe Behauptung handelt, oder wenn der Redner von dem Falle, um den es sich handelt, gar keine nähere Kenntnis besitzt. Wenn dies in der Helena etwas deutlicher hervortritt als im Palamedes, so liegt das einmal daran, daß dort nur eine Bewertungsfrage, hier dagegen eine Tatfrage erörtert wird, dann aber auch daran, daß im Lichte der Überlieferung die Sache der Helena als eine „schlechte Sache", die des Palamedes als eine „gute Sache" erschien. Allein gerade die Art, wie der Redner diese „gute Sache" behandelt, beweist, daß ihm die Güte der Sache etwas ganz Zufälliges und Nebensächliches war. Denn er führt zugunsten des Unschuldigen fast lauter Argumente vor, die sich auch für einen Schuldigen hätten anführen lassen, er legt dem Palamedes eine Argumentation in den

---

vielleicht nicht zufällig, denn wenigstens an zwei Stellen fingiert der Redner einen Hergang, der die Dilemmen des Gorgianischen Palamedes als nichtssagend erweist: die Verständigung mit den Trojanern fand nicht durch Boten statt, sondern durch Briefe, die an Wurfgeschossen angebracht waren, und dem Palamedes ward weder Geld noch Herrschaft etc. versprochen, sondern die Hand der Kassandra.

Mund, von der fast ebenso gut auch Ephialtes hätte Gebrauch machen können. Ja, in gewisser Hinsicht liegt der Mangel an Ernst im Palamedes wohl noch deutlicher zu Tage als in der Helena. Denn was er hier gegen die Verantwortlichkeit der Helena anführt, läßt sich wenigstens von uns Heutigen in einen gewissen Zusammenhang mit den tiefen Problemen der Zurechnungsfähigkeit bringen, was dagegen dort gegen die Möglichkeit eines Verrates durch Palamedes gesagt wird, ist zum allergrößten Teile reiner, durch hundertfältige Erfahrungen widerlegter Unsinn. Und doch hat Gorgias gerade in der Helena seine scherzhafte Absicht ausdrücklich einbekannt. Das ist lehrreich, weil es uns davor warnt, die Ernsthaftigkeit der Absicht nach der Schwere der gestreiften Probleme zu bemessen. Vielmehr werden wir daran festhalten müssen, daß zwar ein geistvoller Mann auch in einer scherzhaften Darlegung manche ernsten Fragen berühren mag, daß aber die Absicht des Gorgias im Palamedes wie in der Helena eine rein epideiktische war.

10. Und nunmehr wende ich mich zu den Resten von *περὶ φύσεως*. Diese Schrift hatte nach der klareren und im ganzen vollständigeren Darstellung des Sextus[23]), die auch Diels[24]) als die bessere abdruckt, folgenden Inhalt.

Drei Sätze sollen bewiesen werden: Es existiert nichts; wenn auch etwas existiert, so ist es doch für den Menschen unerkennbar (*ἀκατάληπτον*)[25]); ist es aber auch erkennbar, so ist es doch unaussprechlich und nicht mitteilbar. I. Es existiert nichts. Denn wenn etwas existiert, so muß dies entweder Seiendes sein oder Nichtseiendes oder Seiendes und Nichtseiendes. Allein jede dieser drei Möglichkeiten läßt sich widerlegen. A) Nichtseiendes kann nicht existieren. Erster Beweis: Wenn Nichtseiendes existiert, so kommt demselben Subjekt zugleich Sein und Nichtsein zu. Denn sofern das existierende Nichtseiende als Nichtseiendes gedacht wird, ist es nicht, sofern es aber als existierend gedacht wird, ist es wiederum. Dasselbe kann aber nicht zugleich sein und nicht sein. Zweiter Beweis: Wenn das Nichtseiende existiert, so existiert das Seiende nicht. Denn Entgegengesetztes hat entgegengesetzte Eigenschaften. Das Seiende kann aber nicht ein Nichtseiendes sein. Folglich existiert das Nichtseiende nicht. Allein B) auch Seiendes kann nicht existieren. Erster Beweis: Wenn Seiendes existiert, so muß es entweder ewig sein oder entstanden oder ewig und entstanden. Alle drei Möglichkeiten aber lassen sich widerlegen. Denn 1. das Seiende kann nicht ewig sein. Wäre es

[23]) Adv. Math. VII. 65ff. [24]) Vorsokr. II. 1², S. 552. 13ff.

[25]) Dieser Ausdruck ist wohl keinesfalls Gorgianisch.

nämlich ewig, so hätte es keinen Anfang, und hätte es keinen Anfang, so wäre es ein Unbegrenztes. Nun aber ist ein Unbegrenztes nirgends. Denn was irgendwo ist, muß entweder in einem Andern sein oder in sich selbst. Nun kann aber a) ein Unbegrenztes nicht in einem Andern sein, denn dann wäre es durch dieses begrenzt, somit kein Unbegrenztes. Es kann aber b) auch nicht in sich selbst sein. Denn wäre es in sich selbst, so müßten an ihm das Einschließende und das Eingeschlossene unterschieden werden, nämlich der einschließende Raum und der eingeschlossene Körper. Dann wäre es also ein zweifaches, und als solches nicht mehr ein Unbegrenztes. Ist also das Seiende ein Unbegrenztes, so ist es nirgends. Was aber nirgends ist, das existiert nicht. Ist also das Seiende ewig, so ist es überhaupt kein Seiendes. Das Seiende kann aber 2. auch nicht entstanden sein. Denn wenn es entstanden ist, so ist es entweder aus einem Seienden oder aus einem Nichtseienden entstanden. Nun kann es aber a) nicht aus einem Seienden entstanden sein. Denn wenn (schon vor seiner Entstehung) ein Seiendes existiert, so ist das Seiende nicht entstanden, sondern existiert schon, (ist also ewig). Es kann aber b) auch nicht aus einem Nichtseienden entstanden sein. Denn ein Nichtseiendes kann nichts erzeugen, da zum Erzeugen das Vorhandensein gehört. Folglich kann das Seiende auch nicht entstanden sein. Allein 3. auch ewig und entstanden kann das Seiende nicht sein. Denn dies schließt sich gegenseitig aus, und wäre a) das Seiende ewig, so könnte es nicht entstanden sein, wäre es aber b) entstanden, so könnte es nicht ewig sein. Kann demnach das Seiende weder ewig sein, noch entstanden, noch beides zugleich, so kann es überhaupt nicht existieren. Zweiter Beweis: Existiert das Seiende, so muß es entweder Eines sein oder Vieles. Beides aber läßt sich widerlegen. Nämlich: 1. Das Seiende kann nicht Eines sein. Denn wäre es Eines, so müßte es entweder ein Quantum sein oder ein Kontinuum oder eine Größe oder ein Körper. Wäre es nun a) ein Quantum, so wäre es zerlegbar, wäre es b) ein Kontinuum, so wäre es teilbar, wäre es c) eine Größe, so wäre es ebenfalls nicht unteilbar, und wäre es d) ein Körper, so wären an ihm jedenfalls drei Dimensionen zu unterscheiden (Länge, Breite und Tiefe)[26]. In allen vier Fällen wäre es somit nicht Eines. Folglich

[26]) An der entsprechenden Stelle des libellus de MXG. (p. 979b, 36) heißt es: „Und daß es unkörperlich sein müßte, . . . (beweist er) durch den Beweis des Zenon“. Bezieht sich dies, wie anzunehmen ist, auf den in Zenons Frg. 1 (Vors. 1², S. 133, 6) ausgesprochenen Gedanken (*εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου*), so wird dadurch dem Exzerpt des Sextus sachlich nichts neues hinzugefügt.

kann das Seiende nicht Eines sein. Allein 2) es kann auch nicht Vieles sein. Denn wäre es eine Vielheit, so müßte es eine Vielheit von Einheiten sein. Existiert daher keine Einheit, so kann auch keine Vielheit existieren. Folglich kann auch das Seiende nicht Vieles sein. Ist demnach das Seiende weder Eines noch Vieles, so existiert es überhaupt nicht[26a]). Allein C) das Seiende kann auch nicht Seiendes und Nichtseiendes zugleich sein. Denn existieren sowohl Seiendes als Nichtseiendes, so sind in bezug auf das Sein Seiendes und Nichtseiendes dasselbe. Dann aber kann nicht Seiendes und Nichtseiendes existieren. Erster Beweis: Das Nichtseiende existiert nicht. Ist also das Seiende dasselbe wie das Nichtseiende, so existiert auch das Seiende nicht. Dann existiert also weder Seiendes noch Nichtseiendes, und dann kann nicht sowohl Seiendes als Nichtseiendes existieren. Zweiter Beweis: Wenn alle zwei, sowohl Seiendes als Nichtseiendes, existieren, dann sind Seiendes und Nichtseiendes dasselbe. Wenn sie aber dasselbe sind, so sind sie nicht zwei. Sondern 1. entweder sind sie zwei, dann sind sie nicht dasselbe, oder 2. sie sind dasselbe, dann sind sie nicht zwei. Folglich ist es unmöglich, daß sowohl Seiendes als Nichtseiendes existiert. Existiert aber weder Nichtseiendes noch Seiendes, noch auch Seiendes und Nichtseiendes, so existiert überhaupt nichts.

II. Existierte aber auch etwas, so wäre dies doch für den Menschen unerkennbar und undenkbar. Erster Beweis: Würde das Existierende gedacht, so müßte auch das Gedachte existieren, wie doch auch Weißes nur gedacht werden kann, wenn auch Gedachtes weiß ist. Nun aber existiert das Gedachte nicht. Denn existierte das Gedachte (als solches), so müßte alles Gedachte existieren. Das aber ist augenscheinlich falsch. Denn deswegen, weil sich jemand einen Menschen denkt, der fliegt, oder einen Wagen, der auf dem Meere fährt, fliegt noch kein Mensch und fährt noch kein Wagen

---

26a) An der entsprechenden Stelle des libellus de MXG. (p. 980a, 1) wird bemerkt, Gorgias habe auch die Bewegung geleugnet. Soweit der unzusammenhängende und trümmerhafte Text ein Urteil gestattet, dürfte Gorgias etwa folgendes gesagt haben: „Dritter Beweis: Wenn das Seiende existiert, so muß es entweder bewegt oder unbewegt sein. Nun kann es aber 1. nicht bewegt sein. Erster Beweis: wenn es bewegt ist (*κινεῖται*, d. h. sich verändert), so wird es, was es nicht war, das Seiende wird also Nichtseiendes, das Nichtseiende Seiendes, dann gibt es also überhaupt nichts (schlechthin) Seiendes. Zweiter Beweis: wenn das Seiende bewegt ist (*μεταφέρεται*), so ist es kein Kontinuum, denn wo sich etwas bewegt, da ist ein leerer Raum (*διῄρηται*). Ist also alles Seiende bewegt, so ist überall ein leerer Raum, d. h. aber, dann existiert das Seiende überhaupt nirgends. Es kann aber 2. das Seiende auch nicht unbewegt sein, denn . . .".

auf dem Meer. Es ist also falsch, daß das Gedachte existiert, dann aber auch, daß das Existierende gedacht wird. Zweiter Beweis: Wenn das Existierende gedacht wird, so wird das Nichtexistierende nicht gedacht, denn Entgegengesetztem kommen entgegengesetzte Eigenschaften zu[27]). Dies aber ist absurd. Denn die Skylla, die Chimaira und vieles Nichtexistierende wird gedacht. Es verhält sich also mit dem Denken nicht so wie mit dem Sehen oder mit dem Hören. Denn was wir sehen, von dem glauben wir, daß es existiert, auch wenn wir es nicht hören, und was wir hören, von dem glauben wir, daß es existiert, auch wenn wir es nicht sehen. Würde also das Existierende gedacht und existierte das Gedachte, so müßten wir von dem, was wir denken, glauben, daß es existiert, auch wenn es nicht gesehen oder gehört wird. Aber niemand glaubt, daß ein Wagen auf dem Meer fährt, weil er an einen solchen Wagen denkt. Folglich wird das Existierende nicht gedacht und nicht erkannt.

III. Würde aber auch etwas erkannt, so wäre es doch einem Andern gegenüber unaussprechlich. (Die Argumentation für diese These ist ohne präzise logische Gliederung überliefert, scheint sich aber folgendermaßen herstellen zu lassen). Erster Beweis: Wenn etwas existiert, so ist es das Sichtbare, Hörbare, überhaupt das Wahrnehmbare, das draußen vorhanden ist, und wovon das Sichtbare durch das Gesicht erkannt wird, das Hörbare durch das Gehör, und nicht umgekehrt. Wie könnte nun dieses mitgeteilt werden? Denn dasjenige, wodurch wir etwas mitteilen, ist eine Rede. Das Seiende und Vorhandene aber ist keine Rede, sondern eine Sache. Folglich teilen wir den Mitmenschen nicht die Sache mit, sondern die Rede, die etwas von der Sache Verschiedenes ist. Und wie das Sichtbare nicht ein Gehörtes werden kann und umgekehrt, so kann die äußere Sache auch nicht zu unserer Rede werden. Ist also das Seiende keine Rede, so kann es auch einem Anderen nicht mitgeteilt werden. Zweiter Beweis: Die Rede setzt sich zusammen, je nach den von außen auf uns einwirkenden Sachen, d. i. den Gegenständen der Wahrnehmung. Denn aus der Einwirkung einer Flüssigkeit entsteht uns der Name der entsprechenden Geschmacksqualität, und aus der Einwirkung einer Farbe entsteht uns der Name dieser Farbe. Ist dem aber so, so ist nicht die Gestaltung

---

[27]) Sextus formuliert das Argument so, wie es hier wiedergegeben wird, einige Zeilen vorher drückt er sich so aus, als laute es: Wenn das Gedachte existiert, so wird das Nichtexistierende nicht gedacht, — als wäre dies demnach ein zweiter Beweis für den Satz: Das Gedachte existiert nicht. Da diese Formulierung weniger scheinbar ist, so nehme ich an, daß die zweite Formulierung die ursprüngliche ist.

unserer Rede ein Anzeichen für das äußere Ding, sondern das äußere Ding ist ein Anzeichen für die Gestaltung unserer Rede. Ist aber die Gestaltung unserer Rede kein Anzeichen für das äußere Ding, so kann dieses letztere keinem Anderen mittelst der Rede mitgeteilt werden. Dritter Beweis: Man kann auch nicht sagen, die Existenz und das Vorhandensein der Rede sei von derselben Art wie die Existenz und das Vorhandensein der äußeren Dinge, so daß aus ihrer Existenz und ihrem Vorhandensein auf das der äußeren Dinge geschlossen werden könnte. Denn wenn die Rede vorhanden ist, so ist sie doch von allem Anderen verschieden, und am meisten von den sichtbaren Körpern, da beide durch verschiedene Sinne wahrgenommen werden. Folglich enthält die Rede keinen Hinweis auf die übrigen Dinge, sowie auch diese untereinander ihre Natur nicht wechselseitig anzeigen[28]).

11. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die formale Charakteristik dieses Gedankenganges sich mit derjenigen der Gedankengänge in der Helena und besonders im Palamedes nahe berührt. Beweisthemata sind drei negative Behauptungen, die sich unschwer einem allgemeineren negativen Satze unterordnen ließen (etwa: Es gibt keine wahren Aussagen über Seiendes). Die negativen Beweisthemata werden bewiesen, indem die ihnen entgegengesetzten positiven Sätze widerlegt werden. Diese Widerlegung geschieht bei dem ersten und am ausführlichsten behandelten Satze, indem verschiedene Fälle unterschieden werden, und indem für jeden derselben die positive Behauptung als unhaltbar nachgewiesen wird. Dieser Nachweis erfolgt durch weitere Unterteilung der unterschiedenen Fälle. Die Teilung geht bis zu dreifacher Einschachtelung der Beweise. Daneben finden sich mehrfache Beweise für eine und dieselbe Behauptung. Die beiden letzten Behauptungen werden ausschließlich durch solche Häufung der Beweise dargetan, so daß also auch hier die Neigung zur Unter-

---

[28]) Im libellus de MXG. folgt hier (p. 980b, 8 bis 17) noch ein Gedankengang, der sich dem Beweisschema etwa so eingliedern läßt: „Vierter Beweis: Gesetzt auch, das Gedachte ließe sich aussprechen, so könnte es doch von einem Anderen nicht verstanden werden. Denn 1. kann nicht dasselbe Seiende (als ein Gedachtes) in zwei räumlich getrennten Subjekten vorhanden sein, denn dann wäre es ja nicht eines und dasselbe. Gesetzt aber auch, es könnte in zwei Subjekten dasselbe vorhanden sein, so brauchte es ihnen 2. deswegen noch nicht gleich zu erscheinen, da sie nicht durchaus gleich und nicht am selben Orte sein können; denn wären sie am selben Orte, so wären sie nicht zwei (Subjekte), sondern eines“ (ich lese p. 980b, 13: *εἰ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ εἶεν, εἷς ἂν ἀλλ᾽ οὐ δύο εἶεν*). „(Allein selbst wenn dasselbe Beiden gleich erschiene, wäre damit noch kein Verständnis gewährleistet, denn) 3. auch ein und dasselbe Subjekt empfindet nicht immer dasselbe, sondern anderes mit dem Gesicht, anderes mit dem Gehör, und verschiedenes zu verschiedenen Zeiten. Um so weniger kann Einer dasselbe empfinden wie ein Anderer.“

teilung mit dem Fortschreiten des Gedankenganges abnimmt. Auch hier spielen bei den Unterscheidungen und Beweisgruppierungen die Zweiteilungen die wichtigste Rolle, aber auch hier zeigt sich eine unverkennbare relative Vorliebe für Dreiteilungen. Einmal kommt auch eine Vierteilung vor. (Im ganzen finden sich unter 14 Einteilungen 9 Zweiteilungen, 4 Dreiteilungen und 1 Vierteilung, d. h. es sind 64,3 % der Einteilungen Zweiteilungen, 28,6 % Dreiteilungen und 7,1 % Vierteilungen.) Die Übereinstimmung in der Gliederungsart geht so weit, daß die Prozentziffern für Zweiteilungen, Dreiteilungen usw. für *περὶ φύσεως* und Palamedes fast identisch sind. Wir fanden: im Palamedes 68,2 % Zweiteilungen, 22,7 % Dreiteilungen, 9,2 % mehr als dreigliedrige Einteilungen, in *περὶ φύσεως* 64,3 % Zweiteilungen, 28,6 % Dreiteilungen, 7,1 % mehr als dreigliedrige Einteilungen. Und wenn endlich die ,,philosophische" Schrift sich von den Deklamationen dadurch zu unterscheiden scheint, daß jene allgemeine Sätze bestreitet, diese dagegen Einzelbehauptungen zu widerlegen suchen, so erweist dieser sich aus der Natur der Themen ergebende Unterschied sich fast als nebensächlich, wenn wir uns erinnern, daß auch in den Deklamationen die wirkliche Beweisführung sich nicht auf die vorgeblichen partikulären Beweisthemata richtete, sondern auf entsprechende allgemeine Sätze (Ehebruch ist untadelig, Verrat kommt nicht vor), so daß im ,,philosophischen" Fragment eigentlich erst diejenige Denkweise deutlich zutage tritt, die in verschleierter Gestalt auch die Deklamationen durchzog. Der allgemeinen Natur der Beweisthemata entsprechend, kann sich nun freilich die besondere Art der Unsachlichkeit, die in den Deklamationen so auffallend war, in *περὶ φύσεως* nicht geltend machen, nämlich die Behandlung eines Einzelfalles ohne irgendwelche nähere Kenntnis der Umstände dieses Einzelfalles. Dafür tritt aber eine andere Art der Unsachlichkeit ein. Es werden nämlich an einer Stelle der Argumentation Sätze als unzweifelhaft gewiß verwendet, die an anderen Stellen gerade widerlegt werden. Am deutlichsten tritt dies in folgendem Falle zutage. Der zweite Beweis für die Nichtexistenz des Nichtseienden lautet: Wenn das Nichtseiende existiert, so existiert das Seiende nicht .... Das Seiende kann aber nicht ein Nichtseiendes sein. Folglich existiert das Nichtseiende nicht. Hier wird also der Satz, das Seiende existiere nicht, als eine keiner Widerlegung bedürftige Absurdität behandelt. Unmittelbar darauf aber wird dieser selbe Satz, das Seiende existiere nicht, umständlich bewiesen[29]).

[29]) Sachlich nicht anders, wenn auch formell vielleicht um eine Nuance weniger kraß ist es, wenn in den Beweisen für die Unerkennbarkeit des Seienden als notorisch

Dies genügt um darzutun, daß die Schrift *περὶ φύσεως* der Helena und dem Palamedes an Unsachlichkeit vollkommen ebenbürtig ist. Demjenigen nun, der sich dieser weitgehenden Übereinstimmung der drei Stücke in ihrer formalen Charakteristik bewußt geworden ist, drängen sich als unabweisbar gewisse Folgerungen auf, die sich einerseits auf die beiden Deklamationen, andererseits auf die „philosophische“ Schrift beziehen.

12. Was die Deklamationen anlangt, so dürften angesichts der aufgewiesenen formalen Übereinstimmung zwischen ihnen und der doch unzweifelhaft echten Schrift über die Natur wohl die letzten Zweifel an ihrer Echtheit schwinden, da man vernünftigerweise weder voraussetzen kann, jene Übereinstimmung sei eine zufällige, noch auch, ein Schüler oder Nachahmer habe dem Gorgias die in einer philosophischen Schrift angewandte elenktische Technik abgesehen und sie selbständig auf zwei rhetorische Stoffe übertragen, besonders da doch die Anwendung dieser Technik auf Reden dem Rhetor Gorgias viel näher liegen mußte als ihre Anwendung auf ein philosophisches Thema, und da die beiden Deklamationen in bezug auf ihre sonstigen rhetorischen Mittel den anderen Reden des Gorgias (etwa dem Epitaphios) viel näher stehen als die Schrift über die Natur.

Was aber die „philosophische“ Schrift betrifft, so ergibt sich aus der Wahrnehmung der zwischen ihr und den rein epideiktischen Deklamationen bemerklichen Analogie von selbst die Vermutung, auch ihre Absicht sei nicht eine sachliche, sondern auch sie diene lediglich dem Zwecke der Epideixis: es sei dem Gorgias nicht darum zu tun gewesen, zu beweisen, daß nichts existiert, nichts erkannt und mitgeteilt werden kann, sondern vielmehr darum, zu zeigen, seine dialektische Technik sei von solcher Unwiderstehlichkeit, daß sie auf jedem Gebiete, also auch auf dem philosophischen, auch das Absurdeste mit dem Scheine der Plausibilität zu umgeben vermöge. Man betrachte einmal unvoreingenommen die Tatsachen! Wir kennen drei Schriften des Gorgias, die dem Erweis paradoxer Thesen gewidmet sind, oder deren Beweisthema doch solche paradoxe Thesen impliziert: die eine beweist, daß das Verhalten der Helena keinen

---

vorausgesetzt wird, ein fliegender Mensch, ein auf dem Meere fahrender Wagen, die Skylla, die Chimaira existierten nicht. Diese Voraussetzung hätte doch nur einen Sinn, wenn die Sinneswahrnehmung als Kriterium der Existenz anerkannt und mithin die Existenz von gehenden Menschen, auf der Erde fahrenden Wagen, Ziegen und Schlangen als notorisch vorausgesetzt würde. Stünde aber der Autor ernstlich auf diesem Standpunkte, so hätte er doch nicht unter I) den Beweis dafür antreten können, daß überhaupt nichts existiert.

Tadel verdient, und beweist es durch Argumente, die voraussetzen, daß dem Ehebruch überhaupt dieselbe Untadelhaftigkeit zukomme; die zweite beweist — was ja an sich freilich nicht paradox wäre —, daß Palamedes die Hellenen nicht verraten habe, beweist es aber durch Argumente, die die Behauptung in sich schließen, daß Verrat im Kriege überhaupt nicht möglich sei; die dritte beweist, daß nichts existiert, nichts erkannt und nichts mitgeteilt werden kann. Die Methode der Beweisführung ist in allen drei Fällen vollkommen gleich: es werden die verschiedenen möglichen Fälle unterschieden, und es wird gezeigt, daß sich das Gegenteil der behaupteten These in keinem dieser Fälle aufrecht halten lasse. In allen drei Fällen ist die Beweisführung vollkommen unsachlich: in zweien gibt sich der Autor den Anschein, als wären gewisse allgemeine Sätze (Tadelnswürdigkeit des Ehebruches, Möglichkeit des Verrates) gar nicht anzuzweifeln, während doch seine Beweise gerade gegen diese allgemeinen Sätze ihre Spitze richten, im dritten benützt er in einem seiner Beweise einen Satz als unzweifelhaft gewiß (die Existenz des Seienden), den er gleich darauf ausdrücklich zu widerlegen unternimmt. In einem der drei Fälle sagt der Verfasser am Schlusse ausdrücklich, die ganze Schrift sei für ihn nichts als ein Spiel, und niemand wird behaupten wollen, dieses Selbstzeugnis sei unglaubwürdig, und Gorgias habe an die Untadeligkeit der Helena wirklich geglaubt und die für diese vorgebrachten Gründe ernst genommen und sie als sachlich haltbar angesehen. Im zweiten Falle fehlt zwar die ausdrückliche Selbstcharakterisierung der Schrift, allein auch hier wird niemand auch nur daran denken, es könnte dem Gorgias sachlich um den Nachweis der Unschuld des Palamedes zu tun gewesen sein, und er möchte an die Stringenz des von ihm geführten Beweises ernstlich geglaubt haben. Im dritten Falle aber, in dem überdies das Beweisthema noch ungleich paradoxer und absurder ist als in den beiden anderen, in dem es die Behauptung einschließt, es sei überhaupt unmöglich, seine Gedanken Anderen mitzuteilen, in dem also, wenn man den Beweis ernst nimmt, der Redner Gorgias die Voraussetzung seines eigenen Lebensberufes grundsätzlich negiert, — figuriert dieses Beweisthema in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie als „Lehre" des Gorgias, es wird ihm auf Grund desselben ein „philosophischer Nihilismus" beigelegt, und dieser „Nihilismus" wird sogar erweitert und zum Kennzeichen einer ganzen Richtung, einer ganzen Epoche, der „Sophistik", gemacht! Mir scheint, das ist nicht anders, als wollte man in der Geschichte der Kriminalistik dem Gorgias auf Grund

der Helena eine Lehre von der Unverantwortlichkeit der Verbrecher oder in der Geschichte der Geschichtsschreibung dem Isokrates auf Grund des Busiris eine eigentümliche Auffassung der ägyptischen Geschichte beilegen.

Denn wenn wir es schon nicht aus den Schriften des Gorgias abnehmen könnten, so sollten wir es doch aus denen seines Schülers Isokrates gelernt haben, wie die Redner jener Zeit die Behandlung eines solchen Stoffes auffaßten: als eine rein formale Virtuosität, bei der es sich in keiner Weise um die Wahrheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit der These, vielmehr ausschließlich um die bei ihrer Scheinbarmachung bekundete Geschicklichkeit handelt. Ja im Gegenteil! Je unglaublicher das Beweisthema zunächst anmutet, eine desto größere Geschicklichkeit gehört dazu, dasjenige herauszufinden, wodurch es scheinbar streng bewiesen und als einleuchtend dargetan werden kann. Deshalb erstrahlt die „Kunst" am hellsten, wo eine „absurde und paradoxe These" (eine *ὑπόθεσις ἄτοπος καὶ παράδοξος*) durch geschickte Auffindung und Gruppierung der Beweismöglichkeiten (der *ἐνόντα*) mit dem Anschein zwingender Notwendigkeit und einleuchtender Unwidersprechlichkeit umgeben werden kann. Das Bewußtsein, daß es sich dabei um ein Spiel handelt, wird als vollkommen selbstverständlich vorausgesetzt. Der Gedanke, ob denn seine These oder seine Beweise nicht in Wahrheit unhaltbar seien, kommt dem Redner um so weniger, als ja dieses In-Wahrheit-Unhaltbarsein die allseitig zugestandene Voraussetzung des ganzen Spieles ist. Denn einen wahren und einleuchtenden Satz zu erweisen, das vermag auch der ungeschulte Laie. Die „Kunst" zeigt sich gerade darin, daß etwas plausibel gemacht wird, an dessen „Beweis" der Ungeschulte völlig verzweifeln müßte, da er darin nur eine durchaus unlösbare Aufgabe erblicken könnte. Oder glaubt man, es sei die ernstliche „Meinung" des Isokrates gewesen, daß[30]) Euagoras deshalb ein bedeutenderer Mann war als die Helden vor Troja, weil er die Kyprische Stadt Salamis als einzelner dem über ganz Asien herrschenden Großkönig entriß, sie aber die ganze Macht Griechenlands vereinigen mußten, um dem Stadtfürsten von Ilion seine eine Stadt abzunehmen?

Macht es uns gewisse Schwierigkeiten, uns in diese rein formale Bewertung der Beredsamkeit hineinzuversetzen, so müssen wir, um sie zu verstehen, uns bemühen, den rauschartigen Zustand nachzuempfinden, von dem die ersten Entdecker einer künstlerischen

[30]) Isokr. IX. 65.

Prosa sich ergriffen fühlten. Überall, wo der Fortschritt einer Kunst von der Eroberung neuer Kunstmittel ausgeht, äußert sich die Freude an dieser Erweiterung des Könnens in einem zunächst spielerischen Gebrauch der neuerschlossenen technischen Behelfe. Die Kunst wartet dann auf die geniale Persönlichkeit, die es vermag, die neugewonnene Form des Wirkens auch mit einem adäquaten Inhalt zu erfüllen. Daß die Beredsamkeit des Gorgias in eine solche Phase des Schwelgens in den rhetorischen Kunstmitteln, der Freude an effektvoller Rede als solcher fiel, das lehrt uns ein Blick auf das kurze Bruchstück seines Epitaphios,[31]) das ja eine wahre Orgie der Geziertheit darstellt, um schließlich in der kaum mehr verständlichen Wendung zu gipfeln: ,,Da sie starben mithin, starb die Sehnsucht nicht mit ihnen, nein, die Sehnsucht nach Nichtlebenden lebt unsterblich fort in nicht unsterblichen Menschen" (*τοιγαροῦν αὐτῶν ἀποθανόντων ὁ πόθος οὐ συναπέθανεν, ἀλλ' ἀθάνατος οὐκ ἐν ἀθανάτοις σώμασι ζῇ οὐ ζώντων*)[32]); das lehrt uns aber auch die Erinnerung an die schon zitierte Stelle der Helena: ,,Ein großer Fürst ist die Rede, die, von kleinem und unscheinbarem Äußeren, göttliche Taten verrichtet"; das lehrt uns endlich auch die Äußerung des Gorgias bei Platon,[33]) sei sie auch nicht geschichtlich, sondern nur gut erfunden, seine Rede habe weit mehr Macht über die Kranken als die Sachkunde des Arztes. Versetzt man sich in diesen Geisteszustand, so begreift man, daß ein Mann wie Gorgias sich von einer paradoxen und absurden These in gleicher Art magisch angezogen fühlte, wie ein virtuoser Kletterer von einer scheinbar unersteiglichen Felsspitze: der Drang, die eigene Kraft und Kunst zu bewähren, das anscheinend Unmögliche möglich zu machen, mag in beiden Fällen gleich unwiderstehlich wirken. Wo der ungeschulte Wanderer nur eine unzugängliche Klippe erblickt, da sieht sich der Kletterer vor die Aufgabe gestellt, das Unzugängliche zugänglich zu machen, und wo der Laie nur einen unglaublichen Satz hört, da erwägt der Redner schon, wie sich das Unglaubliche glaubhaft machen ließe? Die Lust an der Überwindung der Schwierigkeiten ist hier wie dort so groß, daß oft diejenige Seite eines Gegenstandes, die

---

[31]) Diels, Vors. II. 1², S. 557.

[32]) Wenn man gesagt hat (Th. Gomperz, Gr. D., I³, S. 383), Gorgias repräsentiere das Stadium ,,starken, aber nicht eben maßlosen" Gebrauches neuer Kunstmittel, die Deklamationen dagegen dasjenige der ,,Manieriertheit", so dürfte sich das wohl schwerlich aufrecht halten lassen: weder in der Helena noch im Palamedes findet sich ein Satz, der sich inbezug auf ,,Manieriertheit" mit dem aus dem Epitaphios angeführten auch nur von ferne vergleichen ließe.

[33]) Gorg. p. 465 B.

dem Virtuosen die größeren Schwierigkeiten entgegenstellt, eben deshalb auch als diejenige erscheint, die ihm die dankbarere Aufgabe setzt. Der Kletterer greift den von einer Seite ohne besondere Schwierigkeiten zugänglichen Berg mit Vorliebe von seiner schwierigeren Seite an, und wo der Redner — wie im Palamedes — eine an sich glaubhafte These zu erweisen unternimmt, tut er es doch auf einem Wege, der so mit Absurditäten besetzt ist, daß der Laie es nie wagen würde, ihn zu betreten. Und wie sich die Unternehmungslust des Kletterers ausdrücken läßt durch die Maxime, „den schlechten Weg zum guten zu machen“, so faßt sich der Ehrgeiz des Redners zusammen in dem Verlangen, „die schlechte Sache zur guten zu machen“ (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*): ein Verlangen, das man unrecht tut, ohne weiteres als Anzeichen der Überzeugungs- oder gar der Gewissenlosigkeit zu deuten, während es doch nur aus dem Streben hervorgeht, den Auskunftsreichtum der eigenen Kunstfertigkeit zu beweisen.

13. Man wird demnach gut tun, den Virtuosenstücken der Gorgianischen Beredsamkeit nach Möglichkeit kongeniales Verständnis entgegenzubringen. Nur eines darf man nicht, und zwar umsoweniger, je innerlicher man die geistigen Voraussetzungen ihres Entstehens nachfühlt: man darf den Gedankengehalt dieser *παίγνια* nicht „ernst“ nehmen. Es war dem Leontiner, als er die Helena schrieb, nicht um die Helena, als er den Palamedes schrieb, nicht um den Palamedes, und als er „Über die Natur“ schrieb, nicht um die Natur zu tun. Er wollte ganz einfach auch auf dem Gebiete der Wissenschaft die Macht der „Kunst“ beweisen. Daran darf man sich auch durch die selbstverständliche Tatsache nicht irre machen lassen, daß er auf diesem Felde wie auf anderen von Vorgängern formale und sachliche Anregungen empfangen hat. Könnten wir seine Reden mit älteren, etwa denen des Teisias und des Korax, vergleichen, so würden wir sicherlich „Abhängigkeiten“ in Hülle und Fülle feststellen können: in der Anordnung der Redeteile sowohl als in der Methode der argumentativen „Erfindung“. Und so ist es nicht im mindesten überraschend, daß er sich in *περὶ φύσεως*, was die Art und die Gesichtspunkte der Beweisführung betrifft, unverkennbar von den Eleaten, und besonders von Zenon, beeinflußt zeigt. Allein ein sachliches Verhältnis zu den Gedanken dieser Vorgänger, ein Streben, diese Gedanken konsequent zu Ende zu denken oder sie ad absurdum zu führen, darf man ihm deswegen mit nichten zuschreiben. Er wollte Zenon weder fortbilden noch widerlegen, er wollte ihn höchstens rednerisch über-

bieten. Wie er die Schriften der Naturphilosophen ansah, sagt er uns ja selbst an einer höchst beachtenswerten, wenn auch noch nicht in allen Einzelheiten völlig zufriedenstellend erklärten Stelle der Helena[34]): „Was aber das angeht, daß die Überzeugungskraft, wenn sie der Rede beiwohnt, auch der Seele aufprägt, was sie will, so heißt's erkennen: erstens die Reden der Himmelsforscher, welche, Urteil gegen Urteil, eines zerstörend, ein anderes einflößend, Unglaubhaftes und Undeutliches vor des Urteils Augen erglänzen lassen, zweitens den Wettstreit notgedrungener (?) Reden, in dem eine Rede einen großen Haufen erfreut und überredet, kunstvoll geschrieben, nicht wahrhaft gesprochen, drittens das Kampfgetümmel weisheitsliebender Reden, in denen sich zeigt Raschheit des Denkens und . . ., — wie sie alle das Vertrauen des Urteils zu einem leicht beweglichen machen" (*Ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους* (?) *διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς· τρίτον φιλοσόφων λόγων ἁμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ⟨καὶ . . . .⟩, ὡς εὐμετάβολον ποιοῦσι τὴν τῆς δόξης πίστιν*). Wir werden die hier gegebene Charakteristik der Naturphilosophie für ihre älteren Vertreter nicht gelten lassen, allein wir haben nicht den mindesten Grund, ihr als einer Selbstcharakteristik des Verfassers der Schrift „Über die Natur" den Glauben zu versagen. Mit allem, was wir über seine Schriftstellerei sonst wissen, stimmt am besten die Annahme überein, daß es ihm auch in dieser Schrift nur darum zu tun war, „Urteil gegen Urteil, eines zerstörend, ein anderes einflößend, Unglaubhaftes und Undeutliches vor des Urteils Augen erglänzen zu lassen", d. h. zu zeigen, daß er auf dem Gebiete wissenschaftlicher Rede wie auf dem der Prunk- und der Gerichtsrede seine Vorgänger zu überbieten imstande sei, — sie zu überbieten, vielleicht auch in der anscheinenden Strenge und Geschlossenheit des Beweisganges, zum mindesten aber in der Paradoxie der zu beweisenden Sätze. Hatten ein Zenon und Melissos gezeigt, daß in Wahrheit nur Eines existiere, daß nur dieses eine wahrhaft Seiende auch wahrhaft erkannt und ausgesprochen werden könne, während alles Andere nur scheinbar existiere, und nur den

---

[34]) Hel. 13. — Die hier unterschiedenen drei Redegattungen scheinen mir weder durch die zurückhaltenden Bemerkungen von Diels (Vorsokr. II, 1², S. 559), noch durch die zuversichtlicheren von W. Nestle (Spuren der Sophistik bei Isokrates, Philologus LXX) eine hinreichende Aufklärung zu erfahren.

Gegenstand einer Scheinerkenntnis und trüglicher Reden bilde, so wollte er mit ebenso viel Scheinbarkeit dartun, daß überhaupt nichts existiere, überhaupt nichts erkannt, überhaupt nichts ausgesprochen werden könne. Denn gelang es ihm, für diese paradoxeste und absurdeste aller denkbaren Thesen einen einleuchtenden Beweis zu finden, so war damit unwidersprechlich dargetan, daß es für den Auskunftsreichtum seiner „Kunst“, für seine Gabe der argumentativen Erfindung, überhaupt keine Grenze gebe. Die Schrift „Über die Natur oder über das Nichtseiende“ sollte einen unüberbietbaren Rekord der „Paradoxologie“ darstellen.

14. Und gerade so, wie wir hier den „Nihilismus“ des Gorgias aufgefaßt haben, faßt ihn auch der einzige alte, fast gleichzeitige Zeuge auf, der seiner Erwähnung tut. Isokrates sagt im Prooimion der Helena: Es gibt Leute, die sich viel darauf zugute tun, wenn sie es fertig bringen, über eine absurde und paradoxe These (*ὑπόθεσις ἄτοπος καὶ παράδοξος*) eine erträgliche Rede zu schreiben, z. B. über die These, es gebe keinen Widerspruch, oder alle Tugenden seien identisch. Wäre dies nun wenigstens etwas Neues! Allein wer wüßte nicht, daß Protagoras und die Sophisten seiner Zeit über solche und noch viel schwierigere Themen geschrieben haben? „Denn wie könnte einer den Gorgias überbieten, der zu behaupten wagte, daß kein Ding existiert (*πῶς γὰρ ἄν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν, ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν*), oder den Zenon, der zu beweisen suchte, dasselbe sei möglich und wiederum unmöglich, oder den Melissos, der, da doch die Dinge unendlich an Zahl sind, es unternahm, Beweise dafür zu finden, daß das All nur Eines sei? Allein obwohl diese also deutlich gezeigt haben, daß es leicht ist, über jedes beliebige Thema, das einer vorschlagen möchte, eine unwahre Rede zu ersinnen (*ἀλλ᾽ ὅμως οὕτω φανερῶς ἐκείνων ἐπιδειξάντων, ὅτι ῥᾴδιόν ἐστιν, περὶ ὧν ἄν τις πρόθηται, ψευδῆ μηχανήσασθαι λόγον*), beschäftigen jene sich immer noch mit dieser Sache . . . .“ Daß Isokrates hier die „nihilistische“ Schrift des Gorgias wie eine lediglich zum Zwecke der Epideixis, mit dem vollen Bewußtsein ihrer sachlichen Unwahrheit verfaßte Deklamation über ein willkürlich gewähltes, ihm wegen seiner Paradoxie und Absurdität zusagendes Thema behandelt, läßt sich wohl nicht bezweifeln. Man scheint indes bisher gemeint zu haben, da Isokrates an dieser Stelle die Schriften des Zenon und des Melissos ebenso beurteile, denen gegenüber diese Betrachtungsweise doch gewiß unangemessen sei, so falle sie auch für die Schrift des Gorgias nicht ins Gewicht, wenn es deren Charakter historisch zu bestimmen gelte. Es sei vielmehr aus-

schließlich für die Denkweise des Isokrates charakteristisch, daß er philosophische Werke lediglich als rhetorische Virtuosenstücke zu würdigen wisse, oder sich doch anstelle, als ob er sie in dieser Weise würdige. Allein diese Beurteilung scheint doch recht anfechtbar zu sein. Denn ein unabsichtliches oder absichtliches Mißverständnis schriftstellerischer Leistungen ihrer Grundtendenz nach ist doch außerordentlich viel glaublicher, wo es sich um Autoren handelt, die dem Redner zeitlich, sachlich und persönlich fernstehen, als wo sein Lehrer und Meister in Frage kommt. Nun zweifelt niemand, daß Isokrates zu Gorgias in persönlichen Beziehungen gestanden hat, und am wenigsten läßt sich in Abrede stellen, daß der große Leontinische Rhetor ihm stilistisches Vorbild war und stets geblieben ist, während zur Annahme einer näheren, sei es sachlichen, sei es persönlichen Beziehung zu den Eleatischen Denkern nicht der mindeste Grund vorhanden ist. Unter diesen Umständen ist es doch ebenso unglaublich, daß er einen ernst gemeinten Gedankengang des Gorgias für ein rhetorisches Spiel gehalten oder doch zu halten vorgegeben hätte, als es wohl begreiflich ist, daß er, wenn ihm der rein rhetorische Charakter der einzigen von einem ihm nahestehenden Autor herrührenden Schrift philosophischen Inhalts bekannt war, diese Betrachtungsweise dann auch auf die philosophischen Schriften anderer, ihm fernstehender Autoren übertrug. Das Zeugnis des Isokrates würde daher schon für sich allein eine sehr starke Präsumption dafür begründen, daß Gorgias seine Schrift über die Natur wirklich als eine trügliche Rede über ein absurdes und paradoxes Thema betrachtete und betrachtet wissen wollte, und diese Präsumption erhöht sich bis nahe an die Grenzen der Gewißheit durch die Erwägung, daß die Auffassung des Isokrates dieselbe ist, die sich uns auch aus dem Vergleiche der Gorgianischen Schrift mit den anderen Schriften desselben Autors ergeben hat.

15. Natürlich würde das Zeugnis des Isokrates viel von seinem Gewichte verlieren, wenn ihm eine andersartige Auffassung der Schrift des Leontiners bei einem anderen, ihm zeitlich ebenso nahestehenden Zeugen entgegenstünde. Allein dies ist tatsächlich nicht der Fall. Der älteste Zeuge für eine „nihilistische" Philosophie des Gorgias ist, von Isokrates abgesehen, der Verfasser der pseudoaristotelischen Schrift über Xenophanes, Melissos und Gorgias, ein wahrscheinlich im 1. Jahrhundert n. Chr. schreibender Autor, der zudem über den ernsten oder nichternsten Charakter der Gorgianischen Argumente sich gar nicht ausspricht, sondern diese[35]) lediglich als Beispiele für

[35]) P. 980b, 19. Die Stelle ist anscheinend unheilbar verderbt.

jene Aporien der Alten anführt, mit denen sich auch die Metaphysiker seiner Zeit noch beschäftigen müssen (*ἅπαντες δὲ καὶ οὗτος ἑτέρων ἀρχαιοτέρων εἰσὶν ἀπορίαι, ὥστε ἐν τῇ περὶ ἐκείνων σκέψει καὶ ταῦτα ἐξεταστέον*). Und dann folgt als zeitlich nächster und letzter Zeuge der 600 Jahre nach Gorgias lebende Sextus, der selbsverständlich die skeptischen Argumente des Sophisten ernst nehmen mußte, auch wenn sie noch so wenig ernst gemeint sein mochten. Dagegen wissen weder Platon noch Aristoteles von dem philosophischen Nihilismus, oder überhaupt von einer Philosophie des Gorgias ein Wort zu sagen. Die einzige sachliche Bemerkung, die Platon aus Gorgias anführt, ist eine Definition der Farbe,[36]) mit der dann noch ein anderes optisches Zitat des Theophrast[37]) zusammenzustellen ist. In welcher Schrift aber diese optischen Erörterungen standen, darüber wissen wir gar nichts, und es ist eine willkürliche Annahme, wenn Diels sie jetzt[38]) der Einleitung zu *περὶ φύσεως* zuweist, um so willkürlicher, als wir aus der Helena sehen,[39]) daß Gorgias für derartige Auseinandersetzungen eine Vorliebe hatte, und also auch in anderen Schriften Optisches bei den Haaren herbeigezogen haben mag, — davon abgesehen, daß auch zwei sachliche Einzelanführungen aus der Schrift über die Natur den ernsten Gesamtcharakter dieses Werkes nicht sicherstellen könnten. Im übrigen aber erwähnen sowohl Platon als Aristoteles einer nihilistischen, oder auch nur skeptischen, oder auch nur sonst irgendwie beschaffenen Philosophie des Gorgias mit keinem Worte. Und man bedenke, was dies besagen will! Platon läßt den Leontiner in einem Dialog als Hauptgesprächsfigur auftreten, und erwähnt ihn außerdem noch in der Apologie, im größeren Hippias, im Menon, im Gastmahl, im Phaidros, im Philebos, aber nirgends deutet er an, daß er von ihm philosophische Lehren kenne, und am wenigsten eine so grundstürzende philosophische Lehre wie die, die er in der Schrift über die Natur entwickelt hat, — derselbe Platon, der sich mit der Metaphysik der Eleaten im Parmenides und im Sophistes, mit der Skepsis des Protagoras im Kratylos uud im Theaitetos so gründlich auseinandergesetzt hat. Und Aristoteles? Auch er erwähnt den Gorgias in seinen erhaltenen Werken etwa 10 mal, aber von seiner Skepsis, seinem Nihilimus, seiner Philosophie überhaupt sagt er — nicht ein Wort! Platon also sowohl wie Aristoteles, die doch für die Fragen des Seins und Nichtseins, des Erkennens

---

36) Meno, p. 76 A ff. 37) De igne 73, p. 20 Gercke.

38) Vors. II. 1², S. 555. 22. Über seine frühere abweichende Ansicht s. unten!

39) Hel. 15 ff.

und Nichterkennens das brennendste Interesse hatten, und die den Namen des Gorgias immerfort im Munde führen, kennen ihn doch nicht als Philosophen, und am wenigsten als Ontologen; der Rhetor ist ihnen die vertrauteste Figur, der Philosoph existiert nicht für sie. Erfordert das nicht eine Erklärung? Wird irgend jemand sich zu der Behauptung versteigen, die Schrift über die Natur sei ihnen unbekannt geblieben? Wenn aber nicht, welche andere Erklärung gibt es, als die: sie hätten diese Schrift nicht für eine philosophische gehalten, sondern sie so beurteilt wie Isokrates, als ein sachlich nicht ernst gemeintes rhetorisches Virtuosenstück[39a])?

16. Ich resumiere: die Schrift über die Natur erweist sich als ein rhetorisches *παίγνιον* durch die Vergleichung mit der Helena und dem Palamedes, und dieses Ergebnis wird bestätigt durch die

---

[39a]) In welchem Sinne der Verfasser des libellus de MXG. die Beweisführung des Gorgias wiedergibt, habe ich oben angeführt. In demselben Sinne wird auch sein ohne Zweifel zuverlässigerer Gewährsmann den Gedankengang des Leontiners zum Gegenstande der Darstellung gemacht haben: als eine Reihe von Argumenten, die einmal dargelegt worden waren und deshalb auch verzeichnet und kritisch besprochen zu werden verdienten, mochte sie nun ihr Urheber mehr oder weniger ernst gemeint haben. Wer war dieser Gewährsmann? Der libellus zeigt die eigentümliche Manier, auf Lehrmeinungen der verschiedensten alten Denker, und zwar zum Teil in bloßen Anspielungen, Bezug zu nehmen. „So sagt gleich Hesiod" p. 975a, 11, „wie auch Empedokles sagt" p. 975a, 39, „so soll nach Einigen auch Anaxagoras gesagt haben" p. 975b, 17, „wie auch Anaximander und Anaximenes sagen" p. 975b, 22, „es sagt aber auch Demokrit" p. 975b, 28, „ferner wie Parmenides sagt" p. 976a, 6, „wie auch Zenon zu beweisen sucht" p. 976a, 25, „wie auch Xenophanes sagt" p. 976a, 32, „dies beweist auch Empedokles" p. 976a, 33, „und auch Hesiod sagt" p. 976b, 16, „denn auch Anaxogoras" p. 976b, 20, „ähnlich auch Empedokles" p. 976b, 23, „wie auch Parmenides sagt" p. 978b, 8, „dies sucht er zu beweisen teils wie Melissos, teils wie Zenon" p. 979a, 22, „dies nimmt er an nach den Sätzen des Melissos" p. 979b, 22, „nach dem Beweis des Zenon" p. 979b, 25, „durch den Beweis des Zenon" p. 979b, 37, „wie es auch in den sogenannten logoi des Leukipp geschrieben steht" p. 980a, 7. Dadurch werden wir auf einen Autor geführt, der sich mit der Geschichte der philosophischen Gedanken berufsmäßig beschäftigte und deshalb deren Details auch einmal als bekannt voraussetzen durfte, d. h. frühestens und vor allem auf Theophrast, der auch für die Darstellung des Gorgias bei Sextus sehr wohl die direkte oder indirekte Quelle abgegeben haben könnte. Zu der also sachlich begründeten Vermutung, daß der libellus inhaltlich im wesentlichen eine Amplifikation, eine Paraphrase oder ein Exzerpt aus Theoprastischen Darstellungen sei, gesellt sich nun der äußere Umstand, daß Simplikios in seinem Kommentar zur Aristotelischen Physik p. 22, 22ff. (abgedruckt als Appendix in Diels Ausgabe des libellus) eine ganze Reihe von Mitteilungen des libellus über Xenophanes unter Berufung auf Theophrast wiedergibt (auch in der handschriftlichen Überlieferung wird der libellus, freilich nur von einem Korrektor der Renaissance, dem Theophrast zugeschrieben), und wenn Diels das dadurch erklären möchte, daß Simplikios die Anführungen Alexanders aus Theophrast und aus dem libellus nicht auseinandergehalten habe, so ist dies jedenfalls nicht die einzig mögliche, ja nicht einmal die nächstliegende Erklärung. Um so weniger, als das im libellus p. 977a, 17 begegnende, von Diels (praef. p. 11) als

Charakteristik der „meteorologischen Reden“ in der Helena, es wird bekräftigt durch das ausdrückliche Zeugnis des Isokrates, und es wird sichergestellt durch das Schweigen des Platon und des Aristoteles. Schon Windelband hat, wie oben angeführt, die Schrift über die Natur als einen Scherz erkannt. Allein er fügt hinzu, durch diesen Scherz habe der Rhetor die ganze Arbeit der

---

eines der Anzeichen für den späten Ursprung des libellus vermerkte Verbum *τεκνοῦν* an der entsprechenden Stelle des Simplikios (p. 23, 3) nicht erscheint, vielmehr durch *γεννᾶν* ersetzt ist, was doch allein den Gedanken nahelegen würde, Simplikios oder seine Quelle Alexander habe nicht den libellus selbst, sondern vielmehr unmittelbar dessen Theophrastische Vorlage benutzt. Nun werden bei Diog. Laert. V. 25 in einem Verzeichnisse der Aristotelischen Schriften, das nach den Darlegungen von Heitz (D. verlor. Schrift. d. Arist., S. 7 ff.) jedenfalls älter sein muß als Andronikos, wahrscheinlich aber auf Hermippos zurückgeht, neben Schriften gegen die Pythagoreer, gegen Alkmaion und Zenon auch genannt: *πρὸς τὰ Ξενοφάνους ā, πρὸς τὰ Μελίσσου ā, πρὸς τὰ Γοργίου ā.* Diels, der die hier genannten Schriften früher (Dox. Gr., p. 113) mit den einzelnen Abschnitten des libellus gleichsetzte, hat später (in der Vorrede zu seiner Ausgabe des libellus, S. 8 ff.) durch verschiedene Gründe, besonders terminologischer und orthographischer Natur, es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß der libellus ein Erzeugnis des 1. nachchristlichen Jahrhunderts sei, somit in dem Verzeichnisse des Hermippos nicht berücksichtigt sein könne. Seine Argumente erscheinen mir nicht alle gleichwertig (besonders dasjenige, das aus dem geringen Umfange der einzelnen Abschnitte des libellus folgert, sie hätten von Hermippos nicht als je „ein Buch“ bezeichnet werden können, ließe sich m. E. unschwer widerlegen), das Ergebnis jedoch wahrscheinlich. Allein wenn Diels nun daraus weiter schließt, jene uns verlorenen, aber von Hermippos verzeichneten Schriften gegen Xenophanes, Melissos und Gorgias hätten wirklich den Stagiriten zum Verfasser gehabt, so kann ich ihm darin nicht bis ans Ende folgen. Denn jene zur Zeit des Hermippos dem Corpus Aristotelicum angehörenden Schriften konnten so gut von Theophrast wie von Aristoteles abgefaßt sein, und da für die Verfasserschaft des ersteren innere wie äußere Gründe sprechen, so halte ich es für das weitaus wahrscheinlichste, daß wirklich zuerst Theophrast auch den Inhalt der Gorgianischen Schrift „Über die Natur“ zum Gegenstande einer sachlichen Besprechung machte. Die in dieser enthaltenen Argumente konnten ihm einer Widerlegung auch dann wert scheinen, wenn er nicht annahm, der Leontiner sei von ihrer Haltbarkeit „ernstlich überzeugt“ gewesen. Denkbar bleibt es natürlich auch, daß er, von den inhaltlich so verwandten Schriften der Eleaten herkommend, sich über die Absicht getäuscht hätte, die Gorgias bei der Abfassung seiner Schrift verfolgte. Für die Beurteilung dieser Absicht macht es übrigens keinen wesentlichen Unterschied, ob zuerst der Stagirit oder der Eresier einen kritischen Auszug aus *περὶ φύσεως* anfertigte. Auch wenn Diels mit der Annahme recht hätte, die bei Diog. Laert. verzeichneten Schriften gegen Xenophanes, Melissos, Zenon und Gorgias seien echt Aristotelisch gewesen, so würde dadurch die Bedeutsamkeit der Tatsache nicht aufgehoben, ja kaum herabgemindert, daß Aristoteles der philosophischen Lehren eines Xenophanes, Melissos und Zenon auch in den uns erhaltenen Werken häufig gedenkt (s. d. Ind. Arist. s. v. Xenophanes, Melissos, Zenon), der Philosophie des Gorgias dagegen in ihnen nirgends Erwähnung tut. Denn mag er selbst die Argumente des Leontiners gelegentlich einer dialektischen Kritik gewürdigt haben, wo er die Probleme des Seins und Nichtseins sachlich bespricht, da gedenkt er der angeblichen Ontologie des Gorgias nirgends, trotzdem ihm dieser als Redner eine höchst vertraute Erscheinung ist. Als ein Denker von der Bedeutung der Eleatischen Philosophen hat er ihm somit keinesfalls gegolten.

Philosophie ironisiert, und möge die Schrift nicht ernst gemeint gewesen sein, so sei doch das für die Zeit charakteristisch, daß sie ernst genommen wurde. Wir werden beides nicht gelten lassen können. Gorgias wollte durch die Schrift über die Natur so wenig die Philosophie ironisieren wie durch die Helena die Mythologie oder durch den Palamedes die forensische Beredsamkeit. Er wollte einfach zeigen, daß seine „Kunst" auch auf philosophischem Gebiete Unglaubhaftes glaubhaft zu machen vermöge. Seine These war ihm weder ein Dogma noch eine reductio ad absurdum fremder Dogmen. Der Stoff, an dem er seine Kunst beweisen wollte, war ihm schlechthin gleichgültig. Es fiel ihm gar nicht ein, ernsthaft zu ihm Stellung zu nehmen. Und wie er selbst die Schrift nicht ernst nahm, so wurde sie auch nicht ernst genommen. Der einzige alte Zeuge, der sie erwähnt, erwähnt sie als einen Scherz. Und jene alten Zeugen, die die Sache ernst nehmen, erwähnen die Schrift nicht. Die Schrift über die Natur war ein *παίγνιον*. Der „philosophische Nihilismus" des Gorgias ist aus der Geschichte der Philosophie zu streichen. Seine Scherzrede über die Natur hat ihren Platz in der Geschichte der Rhetorik.

II.

Sophistik und Rhetorik.

1. Im Vorstehenden suchte ich zu zeigen, daß die „philosophische" Schrift des Gorgias ebensowohl wie die beiden erhaltenen Deklamationen nicht einem sachlichen, sondern ausschließlich einem rhetorischen Interesse ihre Entstehung verdanken. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dieser Sophist sei sachlichen Interessen überhaupt unzugänglich gewesen. Die Grenze zwischen beiden Arten des Interesses wird sich ja ohnehin nur in Ausnahmsfällen scharf ziehen lassen. Wenn ein Schriftsteller des 5. Jahrhunderts ein Lob der Helena, eine Verteidigung des Palamedes, einen Beweis für die Nichtexistenz aller Dinge schreibt, so sind das solche Ausnahmsfälle, in denen das Fehlen jedes sachlichen Interesses schon von vornherein wahrscheinlich ist. Blicken wir auf die uns sonst bekannten Titel Gorgianischer Schriften, so werden wir einen ebenso hohen Grad der Unsachlichkeit vorauszusetzen keinen Grund haben. Die Lobrede auf die Eleer mag ja eine bestellte und daher ihren Verfasser nur formal interessierende Arbeit gewesen sein. Wie es um die Grabrede auf die gefallenen Athener stand, wissen wir nicht. Bei den

großen, für die panhellenischen Festversammlungen bestimmten Prunkreden, dem Olympiakos und Pythikos, wäre es erstaunlich, wenn dem Redner neben der Form nicht auch der Inhalt seiner Ausführungen am Herzen gelegen hätte. Ermahnte er z. B. in jenem die Griechen zur Eintracht[40]), so könnte er zwar auch darin bloß einen Gemeinplatz gesehen haben, den es nur so kunst- und wirkungsvoll als möglich zu formulieren und vorzutragen gelte, ebensowohl aber mag eine solche Paränese auch einem aufrichtigen Wunsche des Sophisten Ausdruck gegeben haben. Bei der rhetorischen Techne endlich fallen die beiden Interessen zusammen: je näher einem Autor die Form und je ferner ihm der Inhalt steht, desto ernster wird er alles, was sich auf die Form bezieht, nehmen, desto sachlicher wird somit sein Interesse in einer Schrift über Beredsamkeit sein. Schon in der Helena zeigt der unverhältnismäßig lange Exkurs über die Macht des logos, wie der Leontiner aus dem Scherz in den Ernst fällt, sobald er auf das Thema der Beredsamkeit zu sprechen kommt. Allein neben dem rhetorischen mögen auch politische, patriotische, panhellenische, vielleicht selbst ethische Interessen hervorgetreten sein, ja sogar die Möglichkeit läßt sich nicht ausschließen, daß er zeitweilig auch physikalischen und astronomischen Fragen sein Augenmerk zugewandt hätte. Der Gedanke an panhellenische Bestrebungen wird schon durch den analogen Sachverhalt bei seinem Schüler und Nachahmer Isokrates nahegelegt. Denn wenn dieser auch in der Helena und im Busiris ganz unsachlich ist, in den Kyprischen Reden und im Plataikos bestellte und bezahlte Arbeiten geliefert haben dürfte, auch, wie der Brief an Dionysios, der Archidamos und der Philippos zeigen, persönlichen Rücksichten Einfluß auf seine politischen Äußerungen verstattet hat, so kann man doch, auf den Panegyrikos, die Friedensrede, den Areiopagitikos und besonders auf das Ganze seiner Schriftstellerei blickend, nicht bezweifeln, daß ihm gewisse patriotisch-panhellenische Grundgedanken sein Leben lang mehr oder weniger ernstlich am Herzen gelegen haben. Dafür, daß sich beim Leontiner auch ein gewisses Maß ethischen Interesses geltend gemacht hätte, spricht noch am ehesten die Art, wie Platon im ,,Gorgias" sein Bild gezeichnet hat, — ein Bild, in dessen Umrisse sich freilich Bemerkungen, die der Philosoph im ,,Menon" tut, schwer einfügen lassen[41]). Dagegen darf man sich für eine solche

---

[40]) Gorg. Frg. 8 Diels.

[41]) Gorg. p. 460 A und Men. p. 95 C lassen sich schwer miteinander vereinigen. Dort setzt Gorgias als selbstverständlich voraus, der Lehrer der Beredsamkeit werde den Schüler, falls dieser ,,zufällig" über Recht und Unrecht noch nicht unterrichtet

Annahme wohl kaum auf jene Verse berufen, die als Teil der Weihinschrift auf der uns im Original erhaltenen Basis seines von seinem Großneffen Eumolpos errichteten Standbildes in Olympia stehen, und die zunächst den Sophisten geradezu als Tugendlehrer zu charakterisieren scheinen:

„Wo es die Seele zu üben gilt für der Trefflichkeit Wettkampf,
Da ist die schönste Kunst jene, die Gorgias fand“
(*Γοργίου ἀσκῆσαι ψυχὴν ἀρετῆς ἐς ἀγῶνας*
Οὐδείς πω θνητῶν καλλίον᾽ εὗρε τέχνην[42]).

Denn unter der von Gorgias erfundenen „Kunst“ kann doch wohl nur die Rhetorik verstanden werden, und so sind die Verse lehrreicher dafür, wie jene Zeit jede Befähigung zu praktischer Wirksamkeit als „Trefflichkeit“ (*ἀρετή*) begriff, als für den etwaigen ethischen Standpunkt des Leontiners[43]). Auf naturwissenschaftliche Interessen aber weisen nur zwei recht unsichere Spuren hin. Einmal jene schon erwähnte Stelle in Platons Menon, an der dem Sophisten eine Begriffsbestimmung der Farbe beigelegt, und diese in irgendeinen Zusammenhang mit der Lehre des Empedokles gebracht wird, und dann die Notiz des Pseudoplutarch[44]), auf dem Grabmal des Isokrates sei unter andern Lehrern des Redners auch abgebildet gewesen „Gorgias auf eine Himmelskugel (*σφαίρα ἀστρολογική*) blickend,

---

sein sollte, auch darin unterweisen, und wird weiterhin wegen dieses altväterischen Zugeständnisses von Polos milde getadelt. Hier sagt Menon, an Gorgias gefalle ihm vor allem das, daß man von ihm nie höre, er mache sich anheischig, ein Lehrer der Tugend zu sein, ja daß er Andere, die sich dazu verbinden, verlache, und als seine Aufgabe lediglich die Ausbildung zu rednerischer Gewandtheit betrachte. Das scheint mir ein klarer und nicht zu vertünchender Widerspruch, über den wohl noch am ehesten die Annahme hinweghilft, im „Gorgias“ repräsentiere der Leontiner den allgemeinen Typus des Sophisten, dem auch sein persönlich untadeliger Charakter entsprochen habe, während im „Menon“ auf irgendwelche besondere, für Gorgias persönlich charakterische, mündliche oder literarische Äußerungen Bezug genommen werde.

[42]) Gorg. A. 8 (Diels).

[43]) Noch weniger Gewicht ist m. E. auf jene Aufzählung einzelner Tugenden (Männer-, Frauen-, Kindertugend usw.) zu legen, die irgendwo bei Gorgias gestanden haben muß, und auf die Platon, Men. p. 71 Cff., und (wohl in Anknüpfung an diese Stelle) Aristoteles, Pol. I. 13, p. 1260a, 27 anspielen. Denn da die Annahme, die Trefflichkeit verschiedener Subjekte bestehe auch in verschiedenen Prädikaten, die von vorneherein natürliche ist, so hatte der Leontiner gar keinen Anlaß, diese Verschiedenheit dogmatisch auszusprechen, oder überhaupt auf sie theoretisches Gewicht zu legen, solange die entgegengesetzte Behauptung von der Einheit der Tugend noch nicht von den Sokratikern vertreten worden war. Ganz so vielmehr, wie er am Eingang der Helena aufzählt, worin für Stadt, Körper, Seele, Tat, Rede ihr *κόσμος* bestehe, wird er anderswo die spezifische *ἀρετή* von Männern, Weibern, Kindern usw. angegeben haben, ohne damit auch nur im geringsten eine moralphilosophische „Lehre“ begründen zu wollen.

[44]) Gorg. A. 17.

und Isokrates selbst dabeistehend". Davon, wie wenig sich aus der ersten Tatsache schließen läßt, war schon die Rede, auch die zweite aber wird durch das „Dabeistehen des Isokrates" um ein gut Teil ihrer Bedeutsamkeit gebracht, denn wenn der astronomische Unterricht für den Lehrer nicht mehr bedeutete als für den Schüler, so war das Emblem keinesfalls sehr passend gewählt. Immerhin muß die Möglichkeit offen bleiben, der große Redner habe sich zu irgendeiner Zeit seines langen Lebens mehr oder weniger ernsthaft auch um naturwissenschaftliche Probleme bekümmert, — vielleicht, wie einst Diels vermutete[45]), in seiner Jugend und unter dem Einflusse des Empedokles, von dem ja nachweislich rhetorische Anregungen ausgegangen sind, mit dessen Lehre seine Definition der Farbe sachlich und terminologisch sich berührt, und als dessen Schüler er von Quintilian wie von einem Scholiasten des Jamblichos geradezu bezeichnet wird[46]). Jedenfalls ist es sehr wohl denkbar, daß schon bei Gorgias die reine Epideixis nur Ausnahme war, und wir dürfen wohl für die Mehrheit seiner Schriften ein Zusammenwirken formaler und sachlicher Interessen voraussetzen, deren relatives Stärkeverhältnis wir allerdings nicht mehr festzustellen vermögen.

2. Diesen Gesichtspunkt wird es im Auge zu behalten gelten, wenn wir, unseren Umblick erweiternd, es unternehmen, das Verhältnis von „Philosophie" und Rhetorik, das bisher nur für Gorgias in Betracht gezogen wurde, auch bei anderen Sophisten seiner Zeit zu untersuchen. Denn wenn das Mischungsverhältnis sachlicher und formaler Interessen schon bei dem einen Leontiner als ein wechselndes gedacht werden muß, so wird es bei einer ganzen Generation von Literaten noch viel weniger als ein gleichmäßiges und konstantes angesehen werden dürfen. Was trotzdem dazu reizt, einer solchen Untersuchung näherzutreten. ist der eigentümliche Widerspruch, in

[45]) Gorgias und Empedokles (Sitzungsberr. d. Berl. Akad., 1884, s. 343 ff).

[46]) Diels, Vors. I², S. 156, 11 u. 23. Freilich wäre es auch möglich, daß dieses Schülerverhältnis nur auf Grund der Landsmannschaft, der rhetorischen Bestrebungen des Agrigentiners und jener Menonstelle erschlossen wurde. Doch hat Diels (Gorg. u. Emp., S. 362 ff.) eine gewisse stilistische Verwandtschaft beider Autoren in der Tat dargetan. Jedenfalls scheint mir, wenn man eine sachlich interessierte Beschäftigung des Leontiners mit physikalischen Fragen überhaupt annehmen will, Diels' frühere, in der eben angeführten Abhandlung entwickelte Ansicht, es falle diese Beschäftigung in eine wesentlich frühere Lebensepoche des Gorgias als die Schrift „Über die Natur", weitaus den Vorzug zu verdienen vor seiner jetzigen, in den „Vorsokratikern" angedeuteten, welche dieser Schrift eine „Theorie der Wahrnehmung" als „Einleitung" zuweist. Das wahrscheinlichste aber ist mir doch, daß auch die beiden „optischen" Zitate bei Platon und Theophrast sich nur auf gelegentliche Äußerungen in solchen Schriften beziehen, die nicht ex professo physikalische Fragen behandelten.

den sich unsere Auffassung der Sophistik des 5. Jahrhunderts verstrickt hat, und in den sie, trotz mancher Entwirrungsversuche, auch gegenwärtig noch verwickelt bleibt.

Auf der einen Seite scheint es einleuchtend, wenn hervorgehoben wird, daß das Wort *σοφιστής* in seiner hier allein in Frage kommenden engeren Bedeutung nach dem Sprachgebrauche jener Zeit jeden bezahlten Jugendlehrer bezeichnet, daß daher als allen Sophisten gemeinsam eben auch nur das äußerliche Moment dieser gemeinsamen Erwerbs- oder Berufstätigkeit betrachtet werden kann, und daß deshalb von „Sophistik“ als von einer inhaltlich einheitlichen und bestimmten Denkrichtung überhaupt nicht gesprochen werden dürfe. Denn warum sollten unter den bezahlten Jugendlehrern des 5. Jahrhunderts nicht alle geistigen Strömungen dieser Zeit Vertreter gefunden haben? Und warum sollten wir die etwa für Protagoras bezeugten skeptischen und individualistischen Tendenzen auch für Männer wie Prodikos oder Antiphon, von denen durchaus nichts derartiges überliefert ist, bloß deshalb voraussetzen dürfen, weil sie mit Jenem den Beruf des bezahlten Wanderlehrers teilten? Auf der andern Seite läßt sich doch nicht verkennen, daß die Griechen nicht nur des 4., sondern auch schon des 5. Jahrhunderts die Sophisten als eine einheitliche Gruppe empfanden, und zwar einheitlich keineswegs nur in dem Sinne einer äußerlichen Berufsgemeinschaft, sondern auch in dem gemeinsamer Vertretung einer bestimmten Denkweise und Lebensanschauung. Allerdings wird diese Tatsache für uns dadurch einigermaßen verhüllt, daß die Zeitgenossen jener einheitlichen Gruppe vielfach eine noch weitere Ausdehnung geben und zu ihr nicht nur die Sophisten im eigentlichen Sinne, sondern auch noch die Vertreter der Naturphilosophie rechnen. Allein da uns die Naturphilosophen ungleich besser bekannt sind als die Sophisten, so sind wir imstande, den Anteil, den jene zu dem gemeinsamen Bilde geliefert haben mögen, in weitem Ausmaße von ihm abzulösen, und was dann übrig bleibt, müssen wir doch als jene “verworrene Gesamtvorstellung“ betrachten, die den Griechen jener Epoche durch den Namen eines Sophisten bezeichnet wurde. So hat Aristophanes in den Wolken — mit einem gewiß nicht glücklichen Griff — den Sokrates zum Repräsentanten einer Anschauungsweise gemacht, die für ihn offenbar etwas Einheitliches ist. Ein Element dieser Anschauungsweise nun ist die Beschäftigung mit abstrusen naturphilosophischen Spekulationen, und die Neigung, diese Spekulationen an die Stelle des überlieferten schlichten Götterglaubens zu setzen. Da wir nun wissen, daß dieses Element des Aristophanischen Bildes

nur zu den Naturphilosophen, zu den Sophisten aber gar nicht paßt, so müssen wir annehmen, was von jenem Bilde nach Abzug dieses Elementes übrig bleibt, sei etwa dasjenige, was dem großen Komödiendichter als Kennzeichen „der Sophistik“ erschien. Gerade im Hinblick auf die Wolken sagt ferner Sokrates in der Platonischen Apologie, man habe eben gegen ihn jene Vorwürfe erhoben, die gegen alle Weisheitsstrebenden nahe liegen (*τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα*)[47]. Einer dieser Vorwürfe nun bezieht sich auf die Erforschung der himmlischen und unterirdischen Dinge, die unmöglich von den Sophisten, vielmehr nur von den Naturphilosophen auf Sokrates übertragen worden sein kann. Folglich muß der Rest jener Vorwürfe sich gegen „die Sophisten“ in jenem einheitlichen Sinne richten, um dessen Feststellung es uns hier zu tun ist. Vor allem aber haben die Sokratiker, und keiner entschiedener als Platon, Sokrates in einen schroffen Gegensatz zu „den Sophisten“ gestellt, und es darf als ausgeschlossen gelten, daß sie dabei an nichts anderes gedacht hätten, als an die äußerlichen Gegensätze zwischen der seßhaften Lebensweise des Sokrates und dem Wanderleben der Sophisten, sowie zwischen dem unentgeltlichen Einflusse ihres Meisters auf seine Jünger und dem bezahlten Unterrichte seiner Zeitgenossen. Von einer Seite gesehen also erscheint uns „die Sophistik“ als eine bloße Berufsgemeinschaft, von der andern stellt sie sich doch auch als eine Gemeinschaft der Anschauungen dar.

Aus dieser Antinomie würde sich offenbar ein höchst willkommener Ausweg eröffnen, wenn sich zeigen ließe, daß mit der gemeinschaftlichen Berufstätigkeit der Sophisten wenigstens ein Moment notwendig zusammenhing, das auch auf den Inhalt ihrer Denkweise und Lebensanschauung Einfluß üben mußte, mochte dieser sonst wie immer beschaffen sein. Ist dies ein Moment, allgemein genug, um mit inhaltlich sehr verschiedenen Weltanschauungen in Verbindung treten zu können, und doch wichtig genug, um sie alle merklich zu beeinflussen, läßt es sich ferner als ein Zug jenes Bildes nachweisen, das die Griechen jener Zeit sich von „den Sophisten“ im allgemeinen machten, ist es endlich ein Moment, das in der Anschauungsweise des Sokrates fehlt und uns so den Gegensatz verständlich macht, der zwischen ihm und den Sophisten empfunden wurde, dann hat dieses Moment offenbar eine starke Präsumption für sich, als charakteristisches Merkmal „der Sophistik“ als solcher anerkannt zu werden, und es erübrigt dann nur, im

[47]) P. 23 D.

einzelnen zu untersuchen, ob es sich auch wirklich für die uns näher bekannten Vertreter der Sophistik nachweisen läßt. Ich glaube nun, daß sich ein Moment, das diesen Bedingungen genügt, wirklich aufzeigen läßt.

3. Die Sophisten waren bezahlte Jugendlehrer. Was lehrten sie? Offenbar sehr Verschiedenes, je nach ihren persönlichen Interessen und nach den Bedürfnissen ihrer Schüler. Allein ein Lehrgegenstand konnte bei diesem ihrem Unterrichte nie fehlen und konnte auch niemals einen untergeordneten Rang einnehmen: das war die Beredsamkeit. Denn der Jüngling suchte den Unterricht des Sophisten, um sich für die Laufbahn des praktischen Staatsmannes vorzubereiten, und als das oberste Erfordernis zu dieser Laufbahn galt die Fähigkeit, gut zu sprechen, die *δεινότης* des *εὖ λέγειν*[48]). Die Sophisten waren also ihrem Wesen nach Lehrer der Beredsamkeit, sie waren Rhetoren, und sie mußten der Fähigkeit des geschickten Sprechens, der rhetorischen Bildung, notwendig einen hervorragenden Platz unter den menschlichen Fertigkeiten zuerkennen. Nun aber ist die Beredsamkeit eine formale Kunst, sie kann im Dienste des Unrechts so gut wie im Dienste des Rechtes, im Dienste der Wahrheit so gut wie im Dienste der Lüge, im Dienste der guten so gut wie im Dienste der schlechten Sache geübt und benutzt werden. Das ist keine Erkenntnis, die unserer Zeit näher läge als dem 5. vorchristlichen Jahrhundert. Wir wissen aus Platons Gorgias[49]) wie aus dem Nikokles des Isokrates[50]), daß kein Angriff häufiger gegen die Lehrer der Redekunst erhoben wurde als der, sie gäben ihren Schülern eine Waffe in die Hand, die von diesen im Dienste des Unrechts gebraucht würde, und daß jene darauf zu erwidern pflegten, sie seien hierfür so wenig verantwortlich, wie der Turnlehrer für den Mißbrauch der unter seiner Anleitung erworbenen Körperkraft. Gerade darin aber liegt jene Betonung des formalen Charakters der Rhetorik, die, wie für jeden Lehrer der Beredsamkeit, so auch für die Sophisten vorausgesetzt werden muß. Und gerade in dieser bewußten Proklamierung eines formalen Bildungsideals, in diesem Bekenntnis zu einer rhetorischen Kultur erblicke ich jenes Moment, das neben der äußerlichen Gemeinschaft der Berufsübung und im Zusammenhange mit ihr die Sophisten zu einer Einheit zusammenschloß. Denn die An-

---

[48]) „Die erste und dringendste Aufgabe, der jeder Sophist genügen mußte, war die rhetorische Ausbildung seiner Schüler. Wer im Leben wirken wollte, mußte vor allem die volle Herrschaft über die Sprache gewinnen". Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV. S. 256.

[49]) P. 456 C. [50]) Isokr. III. 2.

erkennung eines nichtsachlichen, vielmehr technisch-ästhetischen Wertmaßstabes für die Schätzung der Persönlichkeiten und die Bedeutung ihrer Äußerungen mußte allen Mitgliedern der Sophistenzunft einen gemeinsamen Charakter aufprägen, mochten diese sich in anderer Hinsicht voneinander noch so sehr unterscheiden.

Dieses Bekenntnis zu einem formal-rhetorischen Bildungsideal konnte sich mit allen möglichen anderen, sachlichen Interessen vertragen, und es konnte, von ihnen allen losgelöst, für sich allein bestehen. Es konnte sachliche Unterweisungen begleiten, und es konnte sich ihnen einseitig gegenüberstellen. Es konnte sich in wissenschaftlich-technischen Untersuchungen über das Wesen der Sprache und die Behandlung des Wortes äußern, und es konnte als bloße Anpreisung rednerischer Routine die Mitteilung praktisch brauchbarer Kenntnisse begleiten. Es konnte einem dogmatischen Vortrage bestimmter Lehren beigemengt sein, und sich mit skeptischer Indifferenz gegenüber allen sachlichen Standpunkten verbinden. Es konnte endlich selbst eine systematisch durchgeführte Theorie von der Wandelbarkeit der menschlichen Überzeugungen und von ihrer Bestimmbarkeit durch den technisch geschulten Redner aus sich hervortreiben. Und trotz all dieser mannigfaltigen Ausgestaltungen mußte es doch seine Anhänger zur Einheit einer geistigen Strömung zusammenschließen. War also dieses Bekenntnis das der Sophisten, so würde uns vollständig begreiflich, wie ihre Denkweisen weit auseinandergehen und doch zugleich als Spielarten einer Zeiterscheinung sich darstellen konnten.

4. Daß aber dieser Zug den Zeitgenossen wirklich als ein typischer im Bilde des Sophisten erschien, ist über jeden Zweifel erhaben. Denn was bleibt von der Sokrates-Karikatur der Aristophanischen Wolken übrig, wenn wir die ,,Meteorologie" beseitigen? Daß er den *λόγος ἄδικος* und den *λόγος δίκαιος* gleichmäßig lehrt. Und worin besteht der zweite Vorwurf, der nach der Platonischen Apologie, abgesehen von der ,,Meteorologie", gegen alle Weisheitsstrebenden nahe liegt? Daß sie *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιοῦσιν*. ,,Die unrechte und die rechte Rede lehren" und ,,Die schwache Rede zur starken machen" heißt aber doch gar nichts anderes als: Die Beredsamkeit als eine rein formale Kunst lehren, die menschlichen Dinge an diesem formalen Maßstabe messen und gegen ihn alle sachlichen Gesichtspunkte zurücktreten lassen.

Für die enge Beziehung der Sophistik als solcher zur Rhetorik steht uns jedoch ein noch viel unmittelbareres Zeugnis zu Gebote. Was sich derartiges in Platons späteren Schriften finden mag, besonders die Bosheiten des ,,Sophistes", lasse ich mit Be-

dacht aus dem Spiele, da der Philosoph hier gewiß die Sophisten des 5. Jahrhunderts mit Rednern und auch Philosophen des 4. zu einer „chimairischen" Mischbildung vereinigt. Allein für zwei zusammengehörige Stellen eines Jugendwerkes, des „Gorgias", wäre solche Zurückhaltung weder geboten noch statthaft, da an ihnen unverkennbar von der alten Sophistik die Rede ist, ja das Gesagte auf die Verhältnisse einer späteren Zeit überhaupt nicht paßt. An der ersten Stelle[51]) gelangt Platon durch ein dreifach dichotomisches Verfahren zur Unterscheidung von acht Künsten, deren Objekt der Mensch ist. Die Kunst der Menschenbeeinflussung bezieht sich entweder auf den Leib oder auf die Seele, sie sorgt entweder dauernd für menschliches Wohlergehen oder beseitigt nur vorübergehende Störungen desselben, und sie ist entweder auf wirkliche oder aber auf bloß scheinbare Erreichung ihres Zieles angelegt. Den Leib wirklich dauernd gesund zu erhalten, ist die Absicht der Gymnastik, auf den Schein dauernden Wohlbefindens hat es die Putzkunst abgesehen. Vorübergehende Störungen der Gesundheit wirklich zu beseitigen, dies ist die Leistung der Heilkunst, ihr Gegenbild aus dem Gebiete der Scheinkünste ist die Kochkunst. Die seelische Wohlfahrt der Bürger in Wahrheit dauernd sicherzustellen, ist die Aufgabe der Gesetzgebungskunst, den bloßen Anschein solcher Wohlfahrt hervorzubringen, ist das Streben der Sophistik. Vorübergehende Störungen der seelischen Wohlfahrt wirklich zu beseitigen, das ist die spezifische Leistung der Rechtspflege (*δικαιοσύνη*), den Schein solcher seelischen Heilung erzielt die Rhetorik. Es verhält sich also die Sophistik zur Gesetzgebung wie die Putzkunst zur Turnkunst, und die Rhetorik zur Rechtspflege wie die Kochkunst zur Heilkunst. Und nun fährt Platon fort: „So wie ich es sage, so unterscheiden sich diese an sich (*φύσει*), da sie aber einander naheliegen, so bewegen sich Sophisten und Rhetoren auf demselben Gebiet und um dieselben Gegenstände" (*φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταὐτὰ σοφισταὶ καὶ ῥήτορες*). Und da er später auf die Frage zurückkommt,[52]) sagt Sokrates noch entschiedener zu Kallikles: „Dasselbe, mein Bester, sind Sophist und Rhetor, oder doch etwas ganz Naheliegendes und Ähnliches" (*ταὐτόν, ὦ μακάρι', ἐστὶ σοφιστὴς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἐγγύς τι καὶ παραπλήσιον*), wenn auch „in Wahrheit" (*τῇ ἀληθείᾳ*) die Sophistik der Rhetorik um ebensoviel überlegen sei wie die Gesetzgebung der Rechtspflege und die Turnkunst der Heilkunst. Der Wert dieses Zeugnisses liegt vor allem darin, daß es sich Platon gewissermaßen gegen seinen

[51]) Gorg. p. 465 C. [52]) Gorg. p. 520 A.

Willen entringt, da ja die völlige oder fast völlige Identität von Sophistik und Rhetorik den Rahmen des hier von ihm so künstlich begründeten Schemas sprengt. Was er mit diesem Schema selbst sagen will, kann wohl nur dies sein: er faßt die Sophistik als — seiner Ansicht nach nicht wahrhaft erfolgreiche — Anleitung zu bürgerlicher Tüchtigkeit, und damit vor allem zu politischer Betätigung, speziell politischer Beredsamkeit auf, die Rhetorik dagegen als das Vermögen resp. als die Anleitung zu dem Vermögen, in erfolgreicher, wenn auch trüglicher Weise die menschlichen Urteile über Recht und Unrecht zu beeinflussen, d. h. also, sich auf dem Gebiete der forensischen Beredsamkeit hervorzutun. Indem er so der Sophistik die Betätigung im öffentlichen Leben, der Rhetorik diejenige in einzelnen Rechtsfällen als ihre eigentümliche Domäne zuweist, vermag er zwischen beiden eine formale Unterscheidung zu gewinnen. Allein sofort fällt ihm auf, daß diese sich an den Tatsachen nicht durchführen läßt. Denn — ich wüßte nicht, an welche anderen Tatsachen er hierbei gedacht haben könnte — auch die sophistische Erziehung zu bürgerlicher Tüchtigkeit gipfelt in der Anleitung zu politischer Beredsamkeit, politische und forensische Beredsamkeit aber sind voneinander prinzipiell nicht verschieden, und auch als Lehrer beider Künste treten vielfach dieselben Männer auf. Doch mag ich mit dieser Begründung Platons Gedankengang mehr oder weniger genau getroffen haben, unzweifelhaft fest steht, daß der Philosoph gerade da, wo es ihm um die Auseinanderhaltung von Sophistik und Rhetorik zu tun ist, diese Unterscheidung selbst für eine praktisch undurchführbare erklärt und sich zu dem Geständnis gezwungen sieht, beides falle gänzlich oder fast gänzlich zusammen. Darin liegt sogar mehr als das, was hier zunächst dargetan werden sollte: daß nämlich in den Augen der Zeitgenossen ein starkes rhetorisches Element als kennzeichnend erschien für die Wirksamkeit der Sophisten als solcher.

Dieser selbe Sachverhalt läßt sich indes auch noch von anderer Seite beleuchten durch das Zeugnis eines Mannes, der der Blütezeit der alten Sophistik noch beträchtlich näher stand als Platon. Thukydides geißelt in einer wunderbaren, dem Kleon in den Mund gelegten Rede die Übel der Athenischen Demokratie. Seine Scheltrede kulminiert in dem Vorwurf[53]), das Volk wende bei der Beurteilung öffentlicher Angelegenheiten eben jenen formal-rhetorischen Wertmaßstab an, den ich hier als kennzeichnend für die Sophistik nachzuweisen suche: Den Reden gegenüber verhaltet ihr

---

53) Thuk. III. 38.

euch wie bloße Zuschauer im Theater (*θεαταί*), den Tatsachen gegenüber wie bloße Hörer von Berichten. Das Zukünftige seht ihr an, als ob es durch schöne Reden erzeugt, das Vergangene, als ob es durch wirkungsvollen Tadel aufgehoben werden könnte. . . . Hervorragend seid ihr darin, euch von einer neuartigen Rede gefangen nehmen zu lassen, einer altbewährten dagegen nicht folgen zu wollen. Ihr seid Knechte des Ungewöhnlichen und Verächter des Alltäglichen. Jeder möchte vor allem selbst zu reden imstande sein, kann er das aber nicht, dann wenigstens, einem, der es kann, zu widersprechen, damit es ja nicht aussehe, als eigne er sich eine fremde Meinung an, sondern habe allem, was einer Scharfsinniges sagen mag, schon im voraus seine Zustimmung gegeben. So seid ihr sehr eifrig darin, den Inhalt der Reden vorherzuwissen, die Folgen der Reden vorherzusehen aber, dazu kommt ihr gar spät. Ihr verlangt sozusagen nach einer andern Welt, als die ist, in der wir leben, und doch beurteilt ihr nicht einmal die Wirklichkeit richtig. „Kurz, ihr gebt euch dem Genuß des Zuhörens hin und gleicht eher Leuten, die dasitzen und einen Sophisten begucken, als solchen, die über Staatsangelegenheiten Entschlüsse fassen sollen“ (*ἁπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένοις . . .*). — Die Stelle bedarf keines langen Kommentars. Der Autor vergleicht das auf der Pnyx versammelte Volk mit dem Publikum eines epideiktischen Sophistenvortrags. Als das charakteristische Merkmal eines solchen Publikums gilt ihm, daß es sich „dem Genusse des Zuhörens hingibt“, wobei zum Überfluß das Wort *θεαταί* die Vergleichung mit dem Theaterpublikum geradezu aufzwingt. Jener „Genuß“ aber besteht ihm in der Freude an einem paradoxen Inhalt und an einer künstlerischen Form. Mit anderen Worten: dem Thukydides erscheinen die Sophisten nicht in erster Linie als Denker, deren Lehre auf ihre Wahrheit, oder als Erzieher, deren Unterricht auf seine Heilsamkeit zu prüfen wäre, sondern als Redekünstler, deren Vortrag vor allem nach seiner künstlerischen Vollendung zu beurteilen ist. Das heißt aber, der Sophist gilt ihm zunächst als Rhetor. Der formal-rhetorische Charakter der Sophistik erklärt demnach nicht nur das Gemeinsame und das Unterschiedliche der einzelnen Sophisten, er ist auch direkt bezeugt.

Von Sokrates aber wissen wir jedenfalls das Eine, daß weder an seiner Persönlichkeit noch an seiner Lehre irgend etwas von diesem rhetorischen Wesen haftete. Nichts betont er selber in den Platonischen Darstellungen häufiger und nachdrücklicher, als daß er

im Halten von schönen und langen Reden sich mit den Sophisten nicht messen könne. Er hielt keine Reden, und unterwies niemand in der Redekunst. Ihm fehlte die Eloquenz nach jenem Begriffe derselben, den seine Zeit mit dem Worte εὖ λέγειν verband. Er maß den Wert einer Rede nicht nach ihrer überredenden Kraft, sondern nach ihrem Wahrheitsgehalt. Er setzte der Rede die Frage, der Rhetorik die Dialektik entgegen. Gerade sofern die Sophistik Rhetorik war, mußte sie der Sokratik gegenüber als eine einheitliche, von ihr prinzipiell unterschiedene Geistesrichtung erscheinen.

5. Fragen wir nun nach der Bedeutung des rhetorischen Moments für die einzelnen uns näher bekannten Sophisten, so ist für Gorgias die Antwort schon durch unsere früheren Betrachtungen gegeben. Wir suchten ja zu zeigen, daß dieser Sophist nichts als Rhetor war. Seine angebliche Philosophie jedenfalls hat sich bei näherer Betrachtung völlig verflüchtigt, und es blieb von ihr nichts übrig als eine Redeübung an einem philosophischen Stoff. Ihm jedes sachliche Interesse abzusprechen, dazu fehlt uns mit dem Material auch das Recht. Allein ein sachliches philosophisches Interesse ließ sich nicht erweisen.

Gerade deshalb läßt sich aus den Reden des Leontiners wohl das reinste Bild jener formal-rhetorischen Lebensanschauung gewinnen, die uns für die Sophisten als solche charakteristisch scheint. Man täte unrecht, an dieser einseitig nur das negative Moment der Unsachlichkeit ins Auge zu fassen, das für unsere vergleichend rückschauende Betrachtung so stark hervortritt. Für Gorgias stand ohne Zweifel das positive Moment künstlerischer Vollendung im Vordergrund. Er zeigt sich in seinen Reden beherrscht von dem Bewußtsein, in der Kunstprosa ein edles Instrument zu meistern, und sein Streben geht dahin, diesem Instrument alle Wirkungen, deren es fähig ist, abzugewinnen, ihm wohllautende Klänge, volltönende Akkorde zu entlocken, zu zeigen, daß sich auf ihm die schwierigsten Passagen leicht und glanzvoll bewältigen lassen, und daß er der Mann ist, all dies aufs glänzendste und erstaunlichste zu leisten. Er behandelt somit die Sprache wie ein Virtuos sein Instrument. Jeder Virtuos aber, als solcher, neigt zu einer konzertanten Behandlung der Musik. Da sein Absehen vor allem darauf gerichtet ist, die souveräne Beherrschung des Instrumentes zu demonstrieren, so ist ihm die Erzielung eindrucksvoller Effekte und die spielende Überwindung technischer Schwierigkeiten Selbstzweck. Den musikalischen Gedanken, an dessen Wiedergabe und Durchführung er seine Meisterschaft beweist, wertet er vor allem nach seiner Eignung, zu solcher

Schaustellung Gelegenheit zu geben. Die Frage, ob dieser Gedanke Ausdruck eines innerlichen Erlebnisses, ob er wahrhaft empfunden ist, liegt ihm fern. Auf den Künstler, der nichts singt, als was er erlebt hat, dessen Lied aber zu keinen ungewöhnlichen Wirkungen, zu keinen technischen Virtuosenleistungen Anlaß gibt, blickt er mitleidig-verächtlich herab. Ganz in dieser „konzertanten" Weise meistert Gorgias das Denken und die Sprache. Es kommt ihm nicht darauf an, was bewiesen und gesagt, sondern darauf, wie es bewiesen und gesagt wird. Diese Formel ist zu allen Zeiten die des Künstlers gewesen, sofern er künstlerischer Techniker ist. Noch heute gilt die ausschließliche Bewertung des Wie, und die völlige Gleichgültigkeit gegen das Was, weithin als die „spezifisch künstlerische" oder „spezifisch ästhetische" Betrachtungsweise. Der Ausdruck „ästhetisch" würde aber einen Fall wie den des Leontiners nur ungenau bezeichnen. Gewiß ist sein Wertmaßstab ein formaler. Aber während der „Ästhet" vor allem auf die Empfindungen sieht, die eine Leistung in dem Betrachter erregen mag, der sie auf sich wirken läßt, ist nichts von solcher Passivität in der Lebensstimmung des Gorgias. Ihm ist es nicht in erster Linie um die Erzielung sprachlicher und gedanklicher Effekte, ungewohnter Stimmungen, seltener Lustempfindungen zu tun, sondern er schafft unmittelbar aus dem Kraftbewußtsein seines Könnens, er will dieses Können in der Überwindung sachlicher Schwierigkeiten, in der Gestaltung und dem Schmuck der Rede bewähren. So ist seine Grundtendenz die des denk- und sprachkünstlerischen Technikers, seine Unsachlichkeit ist die spezifische Unsachlichkeit des Künstlers: die Beredsamkeit ist ihm nicht Mittel zu irgend einem außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck; er ist das Prototyp des Rhetors, dem die Rhetorik Selbstzweck schlechthin ist.

Gehen wir von der Voraussetzung aus, daß die Sophistik im allgemeinen eine Mischung aus rhetorischen und sachlichen Elementen darstellt, welcher von dem ersteren Element ihr einheitlicher Charakter aufgeprägt wird, daß aber innerhalb dieses einheitlichen Rahmens je nach dem Mischungsverhältnis jener beiden Elemente verschiedene Typen auseinandertreten, so repräsentiert uns Gorgias den einen der hier möglichen extremen Fälle: den Fall, in dem das rhetorische Element ein Maximum, das sachliche ein Minimum darstellt, den Typus des Sophisten, der nur Rhetor und gar nicht Denker ist. Daß dies nicht der einzige historisch nachweisbare Typus eines Sophisten sei, dürfen wir von vornherein vermuten. Es gilt jetzt, die Überreste der Werke der anderen Sophisten zu durch-

mustern, nachzuweisen, daß sich bei ihnen allen das rhetorische Element aufzeigen läßt, und die typischen Formen festzustellen, in denen es sich bei ihnen mit sachlichen und besonders philosophischen Interessen mischt.

6. Was die Auswahl der für diese Durchmusterung in Frage kommenden Autoren betrifft, so folge ich, schon um dem Vorwurfe willkürlicher Auswahl vorzubeugen, dem von Diels in den „Fragmenten der Vorsokratiker" aufgestellten Kanon und weiche von ihm nur an zwei Punkten ab. Ich scheide nämlich aus der Betrachtung erstens den Xeniades aus, da der einzige von diesem handelnde Satz des Sextus[54]) uns keinerlei Begriff von der Eigenart dieses Denkers vermittelt, zweitens aber auch den Kritias. Denn von diesem wissen wir, daß er nichts weniger war als ein berufsmäßiger Jugendlehrer. Setzt man sich aber einmal über dieses äußerliche Kennzeichen des Sophisten, das auch für Platon definitorischen Charakter hatte[55]), hinweg, so verschwimmt der Begriff ins Uferlose, und die Frage nach dem einheitlichen Wesen „der Sophistik" wird sinnlos. Denn wonach will man dann den Sophisten von anderen Denkern und Schriftstellern des 5. Jahrhunderts unterscheiden? Danach, ob der betreffende Autor irgendwann im späteren Altertum „Sophist" genannt wurde? Aber so gut wie Kritias von Philostratos[56]) und Philoponos[57]) ist auch Anaxagoras von Athenaios[58]) und Harpokration[59]) so bezeichnet worden. Oder nach inneren Gründen, nach der Richtung seines Denkens? Das wäre ein offenbarer circulus vitiosus; denn wenn wir erst die Gruppe der Sophisten nach ihrer Denkweise abgrenzen, welchen Sinn hat es dann noch, zu fragen, welche Elemente der Denkweise aller Sophisten gemein sind? Und wenn ein Mann wie Kritias, ein wohlhabender Bürger, der nebenbei Dramen schreibt und Prosaschriften mehr oder weniger philosophischen Inhalts verfaßt, Sophist heißen soll, warum dann nicht erst recht sein genauer Zeitgenosse Demokritos, für den doch gewiß die philosophische Schriftstellerei etwas viel Wesentlicheres war als für jenen?[60])

---

[54]) Vors. II. 1², S. 543 (Diels).

[55]) Ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους, Prot. p. 317 C.

[56]) Vors. II. 1², S. 307, 3.

[57]) Ibid. S. 612, 36. Übrigens verdient wohl auch die Tatsache angemerkt zu werden, daß im pseudoplatonischen Eryxias (p. 399 C) ausdrücklich Kritias als Staatsmann (πολιτικός) dem Prodikos als Sophisten gegenübergestellt wird.

[58]) Ibid. S. 564, 6. [59]) Ibid. I², S. 295, 17.

[60]) Vgl. die ganz ähnliche Argumentation meines Vaters (Th. Gomperz, Griech. Denker I³, S. 462). — Dagegen scheint mir mein Vater den Nachweis dafür, daß auch der Verfasser der pseudohippokratischen Schrift περὶ τέχνης Sophist im strengen Sinne des Wortes, also nicht etwa Arzt, gewesen sei, nicht in zwingender Weise er-

Der also umgrenzte Kreis von „Sophisten" soll nun auf das Vorhandensein und die relative Bedeutung des rhetorischen Elementes hin untersucht werden.

III.

Thrasymachos von Chalkedon.

1. Am nächsten unter den uns bekannten Sophisten scheint mir dem Gorgias Thrasymachos von Chalkedon zu stehen. Wie dieser war er den Alten vor allem als Begründer eines rednerischen Stiles, der „mittleren" oder „gemischten" Rede, bekannt. Wie dieser hat er eine rhetorische Techne geschrieben[61]), und die Art, wie er nach Platons Zeugnis[62]) der Rede die Fähigkeit beilegte, Zorn zu erregen und zu beschwichtigen, berührt sich aufs engste mit einer analogen Äußerung in der Helena des Gorgias[63]). Wie dieser schrieb er Scherzreden (*παίγνια*)[64]), und auch die „überbietenden Reden" (*ὑπερβάλλον-*

---

bracht zu haben (Th. Gomperz, Die Apologie der Heilkunst[2]). Wohl spricht der Verfasser c. 9, S. 48, 10 G. so, als wären von ihm auch Schriften über andere *τέχναι* zu erwarten (*τὰ μὲν οὖν κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας ἄλλος χρόνος μετ᾿ ἄλλον λόγον δέξει . . .*). Allein mit dieser Auslegung läßt sich eine andere Äußerung in seinem Prooimion, c. 1 S. 36, 13 G., schwer vereinigen. Denn hier weist er nicht nur die Verteidigung der anderen Künste anderen Rednern zu, sondern gibt auch nicht undeutlich zu verstehen, daß ihn ein besonderes Standesinteresse zur Verteidigung der Heilkunst legitimiere (*τοὺς μὲν οὖν ἐς τὰς ἄλλας τέχνας τούτῳ τῷ τρόπῳ ἐμπίπτοντας οἷσι μέλει τε καὶ ὧν μέλει οἱ δυνάμενοι κωλυόντων*). Da liegt es jedenfalls nahe, anzunehmen, die Stelle in c. 9 bedeute nicht mehr als etwa: „Dies nun in bezug auf die anderen Künste zu zeigen, würde eine andere Gelegenheit und eine andere Untersuchung erfordern". Dieselbe Deutung wird indes dadurch auch für die analoge Stelle c. 3, S. 38, 10 G. nahegelegt, an der der Redner zunächst auf andere Darlegungen philosophischen Inhalts zu verweisen scheint (*περὶ μὲν οὖν τούτων εἴ γέ τις μὴ ἱκανῶς ἐκ τῶν εἰρημένων συνίησιν, ἐν ἄλλοισιν ἂν λόγοισιν σαφέστερον διδαχθείη*, was aber nicht mehr besagen muß als: . . . so könnte er hierüber in anderen Reden noch deutlicher belehrt werden). Dann bleibt als einziges Argument gegen einen ärztlichen Verfasser die Art übrig, wie c. 14, S. 58, 12 die „jetzt gesprochene Rede" den Tatbeweisen der Ärzte gegenübergestellt wird (*οἵ τε νῦν λεγόμενοι λόγοι δηλοῦσιν αἵ τε τῶν εἰδότων τὴν τέχνην ἐπιδέξιες, ἃς ἐκ τῶν ἔργων ἐπιδεικνύουσιν*), und es gibt keinen zwingenden Beweis dafür, daß diese Gegenüberstellung sich auf die beweisenden Personen und nicht bloß auf die Beweisarten bezieht. Aus diesem Grunde habe ich die Schrift *περὶ τέχνης* hier außer Betracht gelassen, obwohl sich ihr rhetorischer und großenteils unsachlicher Charakter ja unschwer aufzeigen ließe. Daß ihr Verfasser stark unter sophistischen Einflüssen steht, läßt sich nicht bezweifeln, und dies wird auch unten noch gelegentlich zur Sprache kommen.

[61]) Vors. II. 1[2], S. 578. [62]) Phaedr. p. 267 C.

[63]) Hel. 7: *δύναται γὰρ* (scil. *λόγος*) *καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.* Die Anführung aus Thrasymachos lautet: *ὀργίσαι τε αὖ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνὴρ γέγονε καὶ πάλιν ὠργισμένοις ἐπᾴδων κηλεῖν, ὥς ἔφη.*

[64]) Vors. II. 1[2], S. 573, 15.

τες)[65]) müssen schon nach ihrem Titel von derselben Art gewesen sein, wenn sie nicht gar mit ihnen oder doch mit einem Teile derselben identisch sind. Wie endlich Gorgias ein Lob der Eleer schrieb, so verfaßte Thrasymachos eine Schutzrede für die Larissäer[66]). Schon diese Rede mag, nach der Form des einzigen aus ihr enthaltenen Satzes zu urteilen, die Gestalt einer fingierten Volksrede gehabt haben. Solcher *συμβουλευτικοί* muß es von ihm noch mehr gegeben haben[67]), und aus einer von ihnen ist uns ein längeres Bruchstück, ein Prooimion, erhalten[68]). Ob diese Volksreden für Thrasymachos lediglich rhetorisches Interesse hatten, ob sie also wirklich nur „symbouleutische Musterreden" waren[69]), oder ob es dem Redner dabei auch um die Vertretung eines bestimmten sachlichen Standpunktes zu tun war, dies zu entscheiden gibt uns die Überlieferung keinerlei Anhaltspunkt, und es ist fraglich, ob wir hier klarer sähen, wenn uns eine solche Rede zur Gänze erhalten wäre. Denn auch bei den analogen Produkten des Isokrates, etwa dem Areiopagitikos oder der Friedensrede, vermögen wir die etwaige sachliche Absicht des Redners von seinem rhetorischen Interesse nicht zu scheiden. Hätte er übrigens mit diesen Reden auch gewisse politische Tendenzen verfolgt, so ginge auch dies prinzipiell noch nicht über den Standpunkt des Gorgias hinaus, da sich ja ein gewisses Maß sachlichen Interesses auf politischem Gebiete auch bei diesem als wahrscheinlich zeigte. Außer den schon erwähnten ist uns nur noch ein Bruchstück des Thrasymachos erhalten[70]). Wir erfahren, er habe in einer seiner Reden gesagt: „Die Götter sehen die menschlichen Dinge nicht an. Sonst hätten sie nicht das höchste der menschlichen Güter übersehen, die Gerechtigkeit. Denn wir sehen, daß die Menschen auf sie keine Rücksicht nehmen" (*ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους*). Irgend ein sachlicher Standpunkt läßt sich indes auch aus dieser Äußerung nicht erschließen. Denn ihre Schlußpointe enthält eine so offenkundige Übertreibung, daß auch ihre Anfangsthese nicht als ernstgemeint gelten kann. Hätte Thrasymachos dogmatisch — in dem Sinne, wie später Epikur — das Eingreifen der Götter ins menschliche Leben bestreiten wollen, so hätte er dieses Dogma gewiß nicht auf eine offenbare Hyperbel gestützt. Wahrscheinlich hat demnach diese Äußerung in einer Scherz- oder Überbietungsrede gestanden.

2. Unter diesen Umständen wäre die Frage berechtigt, weshalb der Rhetor Thrasymachos überhaupt unter die Sophisten gezählt wird,

---

65) Ibid. S. 578, 27. 66) Ibid. S. 577, 26. 67) Ibid. S. 573, 14.
68) Ibid. S. 576. 69) So Diels zur Stelle. 70) Vors. II. 1², S. 578, 32.

da uns doch von ihm nicht einmal, wie von Gorgias, die rhetorische Behandlung eines philosophischen Themas bekannt ist[71]), hätte ihm nicht Platon in der Politeia[72]) die These in den Mund gelegt: „Das Recht ist nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren.“ Allein es ist durchaus unwahrscheinlich, daß wir es in dieser These mit einer sachlich ernst gemeinten Behauptung des Thrasymachos zu tun haben. Denn auch wenn wir vorerst annehmen wollen, sie gehöre wirklich dem Chalkedonier, so ist uns doch unter seinen Schriften nicht nur keine bestimmte Schrift, sondern auch nicht einmal eine Schriftengattung bekannt, in der wir ernstgemeinte rechtsphilosophische Thesen anzutreffen erwarten dürften. Er schrieb, soviel wir wissen, Volksreden, Scherzreden, Überbietende Reden, ein Lehrbuch der Beredsamkeit und Elemente der Rhetorik (*συμβουλευτικοί, παίγνια, τέχνη ῥητορική, ἀφορμαὶ ῥητορικαί*[73]), *ὑπερβάλλοντες*[74]). Rührt daher die „macchiavellistische“ Definition des Rechtes von ihm her, so dürfte sie entweder in einer Volksrede als gemeinplätzliches Argument zur Rechtfertigung einer gewaltsamen Maßregel — wohl auf dem Gebiete der auswärtigen Politik —, oder aber in einer Scherz- oder Überbietungsrede als Paradoxon gestanden haben[75]).

Ich halte es aber auch für sehr zweifelhaft, ob die von Platon dem Chalkedonier in den Mund gelegte These wirklich diesem, und nicht vielmehr einem Zeitgenossen des Philosophen gehört. Daß dies möglich ist, muß man jedenfalls zugeben, da ja Platon vielfach Ansichten seiner Zeitgenossen den Zeitgenossen des Sokrates in den Mund gelegt hat, und dies auch tun mußte, wenn er sie in Sokra-

---

[71]) Nur Cicero sagt (De oratore III, 32, 128), die Vielseitigkeit der alten Redner, eines Prodikos, Thrasymachos, Protagoras sei so weit gegangen, daß sie „auch über die Natur“ (etiam de natura rerum) gesprochen und geschrieben hätten. Wieweit diese Bemerkung eine tatsächliche Grundlage hatte, steht dahin. Glaubt man ihr, so spricht sie wohl auch für den rein rhetorisch-epideiktischen Charakter der betreffenden Stücke.

[72]) Resp. I, p. 338 C. [73]) Vors. II, 1^2, S. 573, 14. [74]) Ibid. S. 578, 27.

[75]) Daß es sich bei der Erklärung, das Recht sei nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren, auch für jene Zeit um ein unerhörtes Paradoxon handelt, ersieht man daraus, daß selbst der größte realpolitische Denker des Altertums, Thukydides, wo er den Athenern in ihrem Gespräche mit den Meliern das prinzipielle Bekenntnis zu den Grundsätzen der Machtpolitik in den Mund legt (V. 89, 90; vgl. VI, 85), einen ganz anderen und viel weniger weitgehenden Gedanken ausspricht. Er läßt die Athener hier sagen, Recht gebe es nur zwischen gleich Starken, zwischen Starken und Schwachen entscheide die Macht, worauf die Melier erwidern, jene beriefen sich also unter Außerachtlassung des Rechtes auf den Vorteil (*παρὰ τὸ δίκαιον τὸ ξυμφέρον λέγειν*). Daß das Recht der Vorteil des Stärkeren sein könnte, daran denkt keiner von ihnen. Ist es sehr wahrscheinlich, daß ein sophistischer Zeitgenosse des Historikers weiter dachte als er? — Anders und m. E. unzutreffend urteilt hierüber Norden, Antike Kunstprosa I, S. 96[1].

tischen Dialogen besprechen wollte. In diesem Falle gibt es indes, wie ich meine, auch Anzeichen dafür, in welcher Richtung jener Zeitgenosse Platons zu suchen ist. Diese Anzeichen treten zu Tage, wenn man das höchst eigentümliche Verhältnis beachtet, in dem die Thrasymachos-Episode der Politeia zum pseudoplatonischen Kleitophon steht[76].

In diesem Gespräche wirft Kleitophon dem Sokrates vor, dieser eifere zwar in vortrefflichen Reden die Menschen an, sich um das Heil ihrer Seele, um Tugend und Recht zu bekümmern, allein wenn nun Einer sich von diesen Reden habe überzeugen lassen, sich um diese Dinge wirklich kümmern wolle, und nun den Sokrates frage, worin denn das Recht bestehe, so erhalte er keinerlei befriedigende Auskunft. Seine Schüler brächten es höchstens zu vagen Allgemeinheiten, der Eine bestimme das Gerechte als das Zuträgliche (*τὸ συμφέρον*), der Zweite als das Gebührende (*τὸ δέον*), ein Dritter als das Nützliche (*τὸ ὠφέλιμον*), ein Vierter als das Förderliche (*τὸ λυσιτελοῦν*). Diese Bestimmungen gälten aber doch ebenso von einer Menge anderer Verrichtungen. Ein besonders Feiner habe die spezifische Leistung der Gerechtigkeit in der Erzeugung der Freundschaft (*φιλία*) erkennen wollen, dann aber hinzugesetzt, er meine damit nur die verständige Freundschaft, das sei die Übereinstimmung im Denken (*ὁμόνοια*), und darunter wiederum verstehe er nicht die Übereinstimmung in beliebigen Gedanken (*ὁμοδοξία*), sondern die Übereinstimmung in rechter Erkenntnis. Die aber besteht doch auch zwischen allen, die auf einem Spezialgebiet sachverständig sind. So habe er denn schließlich den Sokrates selbst gefragt. Der habe ihm zunächst gesagt, gerecht sein heiße, dem Feind schaden, dem Freund nützen, später aber habe sich's wiederum herausgestellt (*ὕστερον δὲ ἐφάνη*), der Gerechte schade überhaupt niemand, sondern nütze Allen. So

---

[76]) Dieses Verhältnis hat Kunert in einer Greifswalder Dissertation (Quae inter Clitophontem dialogum et Platonis rempublicam intercedat necessitudo, 1881) nach dem Vorgange von Boeckh, Ritter und Oldenburg (bei K. S. 4) sorgsam beleuchtet. K. setzt den Kleitophon um 390, zwischen das 1. und 2. Buch der Platonischen Politeia. Damit scheint mir zwar nicht das Verhältnis zu Resp. 1, wohl aber die Abfassungszeit der Schrift annähernd richtig bestimmt. Dagegen hält Pavlu (Der pseudoplatonische Kleitophon, Znaimer Gymnasialprogramm 1908/09) den Kleitophon für die um 300 verfaßte „Schularbeit" eines Peripatetikers. Das heißt m. E. sowohl die geistige Bedeutung des Verfassers gröblich unterschätzen wie auch die geschichtlichen Bedingungen vollständig verkennen, unter denen seine Arbeit einzig begreiflich ist. P. stützt seine Ansicht auf mehrfache Anklänge des Kleitophon an echte und unechte Dialoge Platons. Diese beweisen aber in Wahrheit gar nichts. Im Kleitophon wird die ganze Sokratik prinzipiell kritisiert, daher müssen natürlich eine Menge sokratischer Gemeinplätze angeführt werden. Deren liest man nun viele auch bei Platon. Daraus läßt sich kein Abhängigkeitsverhältnis erschließen.

sei er denn zu dem Schlusse gelangt, Sokrates verstehe zwar trefflich zur Tüchtigkeit anzueifern (*προτρέπειν*), dem schon Angeeiferten aber nun auch zu sagen, worin die Tüchtigkeit bestehe, das könne er entweder nicht oder er wolle es nicht. „Deshalb werde ich also wohl, denk' ich, zu Thrasymachos gehen, oder wohin es sonst sei ...“ [77])

Diese ganze Darlegung hat m. E. einen Sinn nur zu einer Zeit, in der zwar die Sokratiker, und besonders die Kyniker, schon das Bild des protreptischen Sokrates gezeichnet hatten, in der aber die sokratische Ethik noch keinerlei im einzelnen ausgeführtes Lebensideal hervorgebracht hatte, also weder das kynische noch das platonische. Denn sowohl das Bettlerleben eines Diogenes von Sinope wie die platonische Politeia beantworteten die Frage, worin denn Tüchtigkeit und Gerechtigkeit positiv bestünden, in ganz präziser Weise. Die im Kleitophon geübte Kritik der protreptischen Sokratik wird daher nur verständlich, wenn wir sie ungefähr ein Jahrzehnt nach dem Tode des Sokrates geäußert denken, zu einer Zeit mithin, wo etwa der Protreptikos des Antisthenes und Platons Jugendwerke vorlagen, allein weder der Kynismus seine praktische Ausgestaltung noch der Platonismus, in den späteren Büchern der Politeia, seine ins einzelne gehende Ausprägung erfahren hatte. Und diese Datierung wird zum Überflusse dadurch bestätigt, daß Xenophon [78]) auf den Vorwurf, Sokrates sei zwar Protreptiker, jedoch nicht mehr, ausdrücklich reflektiert, woraus, auch wenn man die Stelle nicht gerade auf den Kleitophon beziehen will (und warum sollte man das nicht tun?), doch jedenfalls soviel hervorgeht, daß dieser Vorwurf gerade in den Anfängen der Sokratik erhoben werden konnte und tatsächlich erhoben wurde. Etwa um 390 wird man sich daher den Kleitophon verfaßt denken müssen.

Nun berührt sich aber, wie schon angedeutet, mit dem Kleitophon das I. Buch der Platonischen Politeia auf höchst eigentümliche Weise. Das Thema des Buches ist bekanntlich, wie im Kleitophon, die Begriffsbestimmung des Rechtes. Dabei tritt dem Sokrates derselbe Thrasymachos entgegen, der auch im Kleitophon gewissermaßen als sein Rivale erscheint. Hier (im Kleitophon) erklärt der gleichnamige Gefährte des Sokrates, er gedenke sich dem Chalkedonier anzuschließen, und — in der Politeia erscheint Kleitophon wirklich im Gefolge des Thrasymachos, ohne indes an dem Gespräch einen anderen Anteil zu nehmen als den, daß er die These des Rhetors, das Recht sei der Vorteil des Stärkeren, dahin erläutert [79]), es

---

[77]) Clitoph. p. 409, 410. [78]) Mem. I, 4, 1. [79]) Resp. I, p. 340 B.

sei darunter dasjenige zu verstehen, was nach der Ansicht des Stärkeren für diesen vorteilhaft sei. Wo Thrasymachos den Sokrates auffordert, den Begriff des Gerechten zu bestimmen[80]), weist er im voraus gerade jene Definitionsversuche ab, die auch im Kleitophon als unzulänglich bezeichnet werden: ,,Und sag' mir nicht etwa, das Gerechte sei das Gebührende oder das Nützliche, oder das Förderliche, oder das Vorteilhafte (*τὸ κερδαλέον*), oder das Zuträgliche, sondern sag mir klar und genau, was du so nennst.“ In der dem Eingreifen des Chalkedoniers vorangehenden Erörterung aber finden sich auch noch zwei andere der im Kleitophon abgelehnten Definitionsversuche: das Gerechte als Förderung der Freunde und Schädigung der Feinde[81]), und weiterhin die Bestimmung, das Recht schädige überhaupt niemand, und hier wie dort wird von dieser letzteren Bestimmung gesagt, es habe sich so ,,herausgestellt[82]). Und im weiteren Fortgange des Gespräches findet sich auch die im Kleitophon erwähnte Ansicht, es sei die spezifische Leistung des Rechtes, Freundschaft und Übereinstimmung im Denken zu erzeugen[82a]). Mitten hinein stellt sich in der Politeia die These des Thrasymachos, von der im Kleitophon keine Rede ist, und die dann des längeren widerlegt wird.

Diese Übereinstimmungen gehen natürlich viel zu weit, als daß man sie auf einen Zufall oder auch nur auf die Benutzung einer gemeinsamen Quelle zurückführen könnte. Vielmehr bleibt, soviel ich sehe, nur zwischen drei Möglichkeiten die Wahl. Wer an der alten Ansicht von Ritter[82b]) und Grote[83]) festhalten wollte, der Kleitophon sei ein Fragment Platons, das ursprünglich an Stelle des I. Buches der Politeia dieses Werk hätte einleiten sollen, könnte sagen, Platon habe diese übereinstimmenden Züge aus seinem ersten Plan in den zweiten und zur Ausführung gelangten herübergenommen, eine Annahme, die jedoch schon an sich einen recht unglaubhaften Eindruck macht und durch den unlebendigen, kaum mehr als das Skelett eines Gedankenganges aufweisenden Charakter des ,,Kleitophon“ vollends erschüttert wird. Oder es könnte der Kleitophon eine Art Auszug aus dem I. Buch der Politeia sein. Oder endlich, es kann dieses Buch die Antwort Platons auf den Kleitophon darstellen. Die zweite dieser

---

[80]) Ibid. p. 336 D. [81]) Ibid. p. 334 B.

[82]) *Ὕστερον δὲ ἐφάνη βλάπτειν γε οὐδέποτε ὁ δίκαιος οὐδένα*, Clitoph. p. 410 B; *οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῖν ἐφάνη ἂν βλάπτειν*, Resp. I, p. 335 E.

[82a]) *Ἡ δὲ δικαιοσύνη* (scil. *παρέχει*) *ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν*, . . . *εἰ τοῦτο ἔργον ἀδικίας, μῖσος ἐμποιεῖν*, Resp. I, p. 351 D; *ὅτι τοῦτ' εἴη τὸ τῆς δικαιοσύνης ἴδιον ἔργον, φιλίαν ἐν ταῖς πόλεσι ποιεῖν*, . . . *τὴν δὲ* . . . *φιλίαν εἶναι σαφέστατα ὁμόνοιαν*, Cliptoph. p. 409 D.

[82b]) Gesch. d. Phil. II, S. 186. [83]) Plato III, S. 13 ff.

Möglichkeiten entspricht vielleicht a priori unseren Denkgewohnheiten am meisten, erscheint mir aber a posteriori am allerwenigsten annehmbar. Denn hinge der Kleitophon vom I. Buch des Staates ab, so müßte er entweder ein bloßes Exzerpt oder eine Polemik darstellen. Das erste nun ist wohl schon deshalb ausgeschlossen, weil wir dann dem Exzerpt gedankliche Geschlossenheit und Zielbewußtsein in weit höherem Grade zusprechen müßten als dem Original. Denn von jenem prinzipiellen, mit beispielloser Wucht und Energie durchgeführten Angriff gegen die als bloße Protreptik aufgefaßte Sokratik, der im Kleitophon sichtbar ist, ist in der Politeia nicht die Rede. Eine Polemik dagegen hätte sich doch gar nicht unglücklicher ins Werk setzen lassen, als dadurch, daß der Verfasser die schon von seinem Gegner vorgebrachten Argumente abgeschrieben, ihre Widerlegung indes einfach ignoriert hätte. Auch kann der Kleitophon die Ansicht, das Recht erzeuge Freundschaft und Übereinstimmung im Denken, nicht wohl aus der Politeia kennen, erstens weil er sie durch die bei Platon fehlende nähere Bestimmung ergänzt, jene Übereinstimmung sei nicht Übereinstimmung in beliebigen, sondern nur in richtigen Gedanken, und zweitens weil er sie ausdrücklich einem andern Schüler des Sokrates beilegt als die Meinung, das wesentliche Kennzeichen des Rechtes bestehe darin, niemand zu schädigen, während in der Politeia Sokrates beide Ansichten ausspricht[83a]). So bleibt als die weitaus plausibelste Annahme die übrig, Platon polemisiere im I. Buche des Staates gegen den Kleitophon, entlehne zu diesem Behufe dem kleinen Gespräche die Personen des Kleitophon und des Thrasymachos, sowie einzelne Gedanken und Wendungen, verschiebe aber das Diskussionsthema in solcher Art, daß er seine folgenden positiven Darlegungen

[83a]) Auch Kunert hat deshalb für diese Übereinstimmung eine besondere Erklärung gesucht (Loc. cit. p. 10f.), und diese, wahrscheinlich mit Recht, in der Annahme einer gemeinsamen Beziehung auf Antisthenes gefunden. Die Erzeugung der *ὁμόνοια* durch das *δίκαιον* findet sich, wenngleich von Xenophon etwas verwässert, auch Mem. IV, 4. 4. Die Stelle steht durch die Erwähnung der *πόλεις* dem Kleitophon näher als der Politeia und hängt wohl direkt von Antisthenes ab. Noch näher steht dem Kleitophon durch die Nennung der *φιλία* die Formulierung desselben Gedankens Alk. I, p. 126C, 127C, doch kann hier natürlich eine Benutzung des Kleitophon ebensowenig ausgeschlossen werden wie Alk. I, p. 116D, wo es heißt: *τὰ δίκαια ἄρα συμφέροντά ἐστιν.* Dagegen liegt fast sicherlich keine Entlehnung aus dem Kleitophon vor, wenn in De iusto, p. 375BC die *δικαιοσύνη* als die *ἐπιστήμη* des *δέον* und *μὴ δέον* bestimmt wird, denn daß dieses Gespräch aus der Zeit der ältesten Sokratik stammt, werde ich weiterhin noch Gelegenheit haben, darzulegen, und nichts scheint mir gegen die Annahme zu sprechen, der Kleitophon nehme geradezu auf De iusto Bezug. Wenn sich eine ganz ähnliche Erklärung auch Alk. II, p. 150B (vgl. p. 140E) findet, so mag sie freilich aus einer älteren Schrift entlehnt sein.

an dessen Erörterung knüpfen kann. Denn während im Kleitophon das Unvermögen des Sokrates, die Gerechtigkeit zu definieren, nur als Beleg für den lediglich protreptischen Charakter seiner Wirksamkeit von Bedeutung ist, wird im Staat das Problem der Protreptik gar nicht erwähnt, und die Definition der Gerechtigkeit erscheint als das eigentliche Thema. Woher stammt nun die mitten zwischen die Entlehnungen aus dem Kleitophon eingeschaltete Rechtsdefinition des Thrasymachos? Ich kann die Vermutung nicht abweisen, sie sei Eigentum desselben Mannes, gegen den Platon hier überhaupt streitet, nämlich des Verfassers des „Kleitophon". Und wirklich stimmt sie zu dessen Eigenart aufs beste. Denn nichts fällt schon im Kleitophon mehr auf als des Autors rücksichtslose Schärfe, seine fast brutale Geringschätzung aller Schönrednerei, sein aller hellenischen Anmut und insbesondere aller Platonischen Urbanität entbehrendes, alle andern Rücksichten beiseite setzendes Dringen auf klare und präzise Formulierungen. Ganz denselben Charakter zeigt die These des Thrasymachos[84]). Ich vermute deshalb, es habe der Verfasser des Kleitophon, nachdem er in diesem uns erhaltenen Gespräche die Unzulänglichkeit der sokratischen Rechtsdefinitionen dargetan hatte, in einer verlorenen Schrift selbst eine positive Lösung der Frage zu geben versucht und hierbei die These entwickelt: Recht ist der Vorteil des Stärkeren[85]). Indem Platon diese These jenem Thrasymachos in den Mund legt, den sein Gegner gegen Sokrates ausgespielt hatte[86]), indem er den Kleitophon zugegen sein und dem

---

[84]) Auch der persönliche Charakter des Thrasymachos wird von Platon ähnlich zufahrend und rücksichtslos gezeichnet. Die Vermutung liegt nahe, auch dieser Zug beziehe sich mehr auf den Verfasser des Kleitophon als auf den geschichtlichen Thrasymachos. Für die gegenteilige Annahme könnte man sich höchstens auf das von Aristoteles (Rhet. II. 23, p. 1400b, 19) angeführte Witzwort des Herodikos berufen: . . . *Ἡρόδικος Θρασύμαχον ‚ἀεὶ θρασύμαχος εἶ'*, das jedoch ebensowenig den Eindruck historischer Verläßlichkeit erweckt wie die in demselben Zusammenhange erwähnten Scherzworte auf Thrasybulos, Polos und Drakon. Übrigens wird ja *θρασύμαχος* keineswegs nur im tadelnden Sinne gebraucht, wie schon aus seiner Verwendung als Eigenname zur Genüge erhellt. (Nebenbei: die Vermutung liegt nahe, daß hier *Ἡρόδικος* für *Πρόδικος* verschrieben sei. Die umgekehrte Verschreibung hat schon Bonitz im Ind. Arist. s. v. *Ἡρόδικος* zu Eth. Eud. VIII. 10, p. 1243b, 23 gemutmaßt. Die Neckereien gegen Thrasymachos und Polos lägen dem Sophisten jedenfalls näher als dem Arzt, und auch der Versuch, auf die etymologische Bedeutung der Eigennamen zurückzugehen, würde gut in das Bild des Keischen Semasiologen passen.)

[85]) Da die einzige sachliche Äußerung des Kleitophon in der Politeia diese These in die Form bringt: Recht sei, was der Stärkere für seinen Vorteil halte (*ὃ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὑτῷ ξυμφέρειν*), so ist es möglich, daß der Verfasser des „Kleitophon" sie wirklich in dieser Fassung vertreten hat.

[86]) Dies tat er jedenfalls im Kleitophon. Ob auch in der von mir supponierten verlorenen Schrift desselben Verfassers der Chalkedonier eine Rolle spielte, ob er

Thrasymachos sekundieren läßt, und indem er eine ganze Reihe von Zitaten aus dem „Kleitophon“ einflicht, ließ er seine Leser nicht im Zweifel darüber, wen er treffen wollte, indem er auf „Thrasymachos“ losschlug.

Natürlich ist dies eine Mutmaßung, die sich nicht zur Gewißheit erheben läßt. Ist sie begründet, so ist aus dem I. Buche der Politeia für den geschichtlichen Thrasymachos gar nichts zu lernen. Er verdankte ja dann seine Rolle in diesem Werke nur dem zufälligen Umstande, daß der Verfasser des Kleitophon und Urheber einer „realistischen“ Rechtstheorie dem unpraktischen Moralprediger Sokrates als Repräsentanten einer wahrhaft fruchtbaren Jugendbildung gerade den Chalkedonischen, und nicht irgend einen andern Rhetor gegenübergestellt hatte. Sollte jene Mutmaßung nicht begründet sein, dann kann aus dem I. Buche des Staates allenfalls geschlossen werden, daß Thrasymachos irgendwo, wahrscheinlich in einer Muster- oder Scherzrede, das Recht als das dem Stärkeren Vorteilhafte bezeichnet hat. Daß er irgend ein sachliches Interesse an dieser Erklärung genommen hätte, ist in keinem Falle zu erweisen. Soviel wir wissen, gehörte demnach Thrasymachos demselben Sophisten-Typus wie Gorgias an: er war Rhetor, und nichts als Rhetor; über den Anteil eines sachlichen, philosophischen Interesses an seiner Schriftstellerei ist uns nichts bekannt.

IV.

Antiphon von Athen.

1. Verwandtschaft mit der rein formalen, unsachlichen Rhetorik des Gorgias brauchte für den Sophisten Antiphon, den Athener, nicht besonders nachgewiesen zu werden, wenn man ihn mit dem gleichnamigen Redner, dem Rhamnusier, identifizieren dürfte. Denn dieser hat in seinen Tetralogien das älteste uns erhaltene Beispiel dessen gegeben, was die Römer „in utramque partem disputare“ nannten: es sind Übungsstücke gerichtlicher Beredsamkeit, in denen der erfindungsreiche Verfasser Anklage und Verteidigung, Replik und Duplik in derselben Prozeßsache aus derselben Feder fließen läßt, — klassische Vorbilder des voll bewußten, auf die äußerste Spitze ge-

am Ende dort gar die ihm von Platon beigelegte Erklärung des Rechtes wirklich vortrug, darüber wissen wir natürlich nichts. Notwendig ist eine solche Annahme gewiß nicht. Wäre sie indes selbst begründet, so könnten wir, ohne die Einkleidung der Schrift zu kennen, daraus doch für den geschichtlichen Thrasymachos nichts erschließen.

triebenen rhetorischen Formalismus. Jene Identität nun scheint das spätere Altertum bis auf den Grammatiker Didymos[87]) nicht bezweifelt zu haben, der den Redner und den Sophisten aus stilkritischen Gründen für zwei verschiedene Personen erklärte. Und was noch auffallender ist: die Zeitgenossen scheinen gar nicht das Bedürfnis gefühlt zu haben, die beiden gleichnamigen Männer, die genau zur gleichen Zeit am selben Orte gelebt und sich beide als Verfasser schriftlich abgefaßter Reden bekannt gemacht haben müßten, durch deutliche Kennzeichen zu unterscheiden. Wohl kennen wir des Redners Vatersnamen (Sophilos) und seinen Demos (Rhamnus)[88]), und wissen aus Thukydides, daß er sich mit der Abfassung von Gerichtsreden beschäftigte. Allein niemand nennt den Vatersnamen oder den Demos des Sophisten. Xenophon nennt ihn einfach „Antiphon der Sophist“[89]), was jedenfalls ein sehr ungenügendes Unterscheidungsmerkmal bezeichnet; denn niemand wird behaupten, der Redner Antiphon habe nach dem Sprachgebrauche der Zeit nicht „Sophist“ genannt werden können, wie ja auch Hermogenes, gerade wo er sich um die Unterscheidung der beiden Antiphon bemüht, sagt, zwei Männer dieses Namens seien Sophisten gewesen (*πλείους μὲν γεγόνασιν Ἀντιφῶντες, δύο δὲ οἱ σοφιστεύσαντες*). Aristoteles, der einmal ein Apophthegma anführt, das nur von dem zum Tode verurteilten Redner herrühren[90]), und ein anderes Mal einen geometrischen Beweis, dessen Urheber nur der Sophist sein kann[91]), nennt ihn beide Male einfach „Antiphon“ ohne jeden Zusatz, und wenn er in einem verlorenen „3. Buche über Poetik“ den von Xenophon erwähnten Antiphon „den Zeichendeuter“ (*τερατοσκόπος*) genannt hat[92]), so ist das wenigstens für uns erst recht kein brauchbares Unterscheidungsmerkmal. Unter diesen Umständen ist es sehr begreiflich, daß jüngst Joel[93]) mit dem Aufgebot zahlreicher bestechender Argumente für die Identität beider Männer neuerdings eingetreten ist. Auch kann man nicht sagen, daß die Frage als endgültig entschieden gelten dürfte, und ihre gründliche Untersuchung mit den fortgeschrittenen Mitteln der heutigen Sprachstatistik wäre ein überaus dankenswertes Unter-

---

87) Bei Hermogenes, Vors. II. 1², S. 587, 20.

88) Beides in seinem bei Plut. Vit. X Or. 24 (Antiphon, ed. Blass, p. XXVIII) erhaltenen Todesurteil, von dem nach Thuk. VIII. 68 feststeht, daß es sich auf den Verfasser der Gerichtsreden bezieht. Der Demos auch bei Platon, Menex. p. 236 A.

89) Mem. I. 6. 90) Eth. Eud. III. 5, p. 1232b, 7.

91) Phys. I. 1, p. 185a, 14. Ebenso Soph. el. 11, p. 172a, 7.

92) Vors. II. 1², S. 590, 20. — Zeller, Phil. d. Gr. II. 2³, S. 61¹, bezieht alle dergleichen Zitate auf das 3. Buch der Aristotelischen Schrift *περὶ ποιητῶν*.

93) D. echte u. d. Xenophontische Sokrates, II, S. 638 ff.

nehmen. Einstweilen aber kann ich mich den stilkritischen Gründen, die schon Didymos für die Verschiedenheit beider Männer angeführt hat, nicht ohne weiteres entziehen. Finden sich nämlich auch beim Redner, z. B. gleich in der 2. Tetralogie, manche kühne, poetische, zum Teil sogar hochtrabende und schwülstige Bilder, die recht sehr an die Fragmente des Sophisten erinnern[94]), und gibt es andererseits auch in diesen schlichtere Stellen[95]), so macht doch die Diktion in beiden Schriftengruppen einen wesentlich verschiedenen Eindruck[95a]), und ich glaube nicht, daß diese Verschiedenheit sich durch den Unterschied von Gerichts- und Prunkrede hinreichend erklären läßt. Denn die Bruchstücke des Sophisten scheinen mir nicht nur eine poetischere und kunstvollere Sprache zu zeigen als die Gerichtsreden, sondern auch eine altertümlichere und sententiösere, die Gedanken mehr aneinanderreihende und sie weniger zu Perioden zusammenschließende Diktion. Sicherer geht man also wohl, wenn man den „Sophisten" vom „Redner" unterscheidet und sich, um den rhetorischen Charakter des ersteren nachzuweisen, nicht auf die Schriften des letzteren beruft[96]).

---

[94]) Z. B. Tetr. II. 2. 10: *ἐπί τε τῇ ἐμαυτοῦ ἀπαιδίᾳ ζῶν ἔτι κατορυχθήσομαι*; II. 3. 4.: *τῇ δὲ σκληρότητι τοῦ δαίμονος ἀπιστῶν*; II. 3. 6: *ἄθλιον καὶ πικρὸν σκοπὸν ἐμοὶ ἀκοντίσας*; II. 2. 2: *ὑπὸ δὲ σκληρᾶς ἀνάγκης βιαζόμενος*.

[95]) Bes. Frg. 32, 36, 54 (Diels). [95a]) Näheres bei Blass, Att. Ber. I², S. 108 ff.

[96]) Gegen die naheliegende Vermutung, die „sophistischen" Schriften entstammten nur einer früheren Epoche im Leben „Antiphons" als die „rhetorischen", spricht der Umstand, daß die Alten gerade den Redner Antiphon für den Lehrer des Thukydides hielten (wozu denn auch das ungewöhnlich warme Lob stimmt, mit dem Thukydides VIII, 68 den Rhamnusier bedenkt); denn dieses Schülerverhältnis muß ja vor die Verbannung des Historikers gesetzt werden, kann somit nicht in die letzten Jahrzehnte von Antiphons Leben fallen. Auch wäre es doch recht paradox, wenn der Freigeist Thukydides gerade dem „Traumdeuter" Antiphon einen wesentlichen Teil seiner Bildung verdankt und ihn mit unverkennbarer Herzlichkeit gepriesen haben sollte. Andererseits fand freilich Hermogenes (a. a. O.) stilistische Verwandtschaft gerade zwischen dem Historiker und dem Verfasser der *ἀλήθεια*, und neuerdings hat sich auch Norden (Ant. Kunstprosa I, S. 97¹) in demselben Sinne geäußert. — Um die Verwirrung voll zu machen, zeigen auch die Tetralogien den übrigen Reden des Antiphon gegenüber gewisse stilistische Verschiedenheiten, auf Grund deren man sie sogar dem Rhamnusier abgesprochen hat (Argumente und Literatur bei Blass, Att. Ber. I², S. 151 ff.). Blass glaubt sie durch die Annahme erklären zu können: Antiphon wollte eben (in den Antilogien) archaischer schreiben. Da darf man die Möglichkeit wohl nicht ausschließen, daß uns wirklich eine chronologische Entwicklung vor Augen liegt, die den merkwürdigen Mann in schrittweisem Fortgang von spielender Epideixis zu immer sachlicherem Ernst geführt hätte: „Antiphon", der um 480 geboren zu sein scheint, mochte in den Dreißiger Jahren als Zeichendeuter, Traumausleger und „Tröstungskünstler" auftreten, um 430 die sophistischen Schriften *περὶ ὁμονοίας* und *ἀλήθεια* verfassen, in den Zwanziger Jahren die Tetralogien schreiben, um 420 zum Logographen, endlich zum Politiker werden, als der er 411 den Tod gefunden hat.

2. Glücklicherweise bedarf jener Nachweis auch keineswegs dieser gebrechlichen oder doch recht unverläßlichen Stütze. Zunächst hat Norden[96a]) es mit guten Gründen wahrscheinlich gemacht, daß „Antiphons“ dem Altertum bekannte rhetorische Techne dem Athener gehörte. Aber auch in den erhaltenen Überresten der Schriften des Sophisten Antiphon, und insbesondere in den Bruchstücken seiner Schrift „Über die Eintracht“ (*περὶ ὁμονοίας*), tritt uns ein außerordentlich stark ausgeprägtes rhetorisches Element unverkennbar entgegen. Und daß dieser Eindruck nicht etwa subjektiv ist, mag gleich das Urteil eines alten Kritikers beweisen. Philostratos nämlich (der den Sophisten vom Redner nicht unterschied) sagt von „Antiphon“[97]): „Von ihm gibt es mehrere Gerichtsreden, in denen sich Geschick findet und alles, was die Kunst verlangt, dann aber auch sophistenmäßige, und zwar sowohl andere als auch vor allem die allersophistenmäßigste, nämlich die über die Eintracht, in der glänzende und philosophische Sentenzen vorkommen, die Ausdrucksweise feierlich ist, und geschmückt mit Blüten dichterischer Worte, das ausführlich Dargelegte aber sanften Gefilden vergleichbar.“ Ein Blick auf die Fragmente kann dieses Urteil nur bestätigen und stellt das starke rhetorische Interesse dieses Sophisten außer Zweifel. Von den anderen Reden des Antiphon (im Gegensatz zur Eintrachtsrede) ist uns nicht so viel erhalten, daß wir uns über sie ein stilistisches Urteil bilden könnten, doch ist die große Zahl seltener Wörter bemerkenswert, die aus ihnen zitiert, und um derentwillen einzelne ihrer Sätze von den Grammatikern angeführt werden. Während z. B. aus Gorgias zwar kühne oder allzukühne Bilder, aber nur ganz wenige seltene Wörter angezogen werden, zähle ich allein unter den Fragmenten, die Diels mit Zuversicht dem Sophisten Antiphon zuweist, fünfzig, die uns nur deshalb überliefert sind, weil der betreffende Autor durch sie entweder ein seltenes Wort oder doch eine seltene Gebrauchsweise eines Wortes belegen wollte, und darunter befinden sich so exotische Ausdrücke wie *ὀργιγνηθῆναι*, *καροῦν*, *ταλάντωσις*, *ἄβιος* (im Sinne von *πλούσιος*), *ἡμιολιασμός*[98]). Das allein würde beweisen, welches Gewicht Antiphon auf eine gewählte, ja gesuchte Ausdrucksweise legte, und welchen Anteil bewußte Sprachkunst an seiner literarischen Produktion notwendig gehabt haben muß. Die Überreste der Eintrachtsrede vertiefen diesen Eindruck. Vielfach tritt ein Streben nach sentenziöser Prägnanz, ebenso oft ein solches nach breiter Würde

---

96a) Ant. Kunstprosa I, S. 72². 97) Vors. II. 1², S. 597, 17.

98) Frgg. 22, 34, 42, 43, 75 (Diels).

hervor. „Der Mensch, der sich rühmt, das gottähnlichste[99]) der Tiere zu sein". „Leben gleicht einer Nachtwache, und die Länge des Lebens sozusagen einer Wachtzeit. Aufblickend zum Licht übergeben wir die Wache den uns Ablösenden"[100]). „Leicht anzuklagen ist jedes Leben, auch das wunderwie selige, und enthält nichts Ungemeines, nichts Großes und Erhabenes, sondern alles ist klein und kraftlos und kurzzeitig und vermengt mit großen Leiden"[101]). „Man kann das Leben nicht zurücknehmen wie einen Zug" (im Brettspiel)[102]). „Wenn sie arbeiten und sparen und sich mühen und erwerben, freuen sie sich, wie sich nur einer das Freuen vorstellen kann. Wenn sie aber wegnehmen und verbrauchen, schmerzt sie's, als nähmen sie's von ihrem Fleisch weg"[103]). „Es gibt welche, die nicht das gegenwärtige Leben leben, sondern nur mit vielem Eifer sich vorbereiten, als hätten sie noch ein anderes Leben zu leben, nicht das gegenwärtige, und darüber bleibt die Zeit zurück, und vergeht"[104]). „Krankheit ist für die Ängstlichen ein Fest. Denn sie ziehen nicht aus zur Tat"[105]). „. . . Wer aber dem Nächsten Übles zu tun denkt, es aber nicht zu erleiden, der ist nicht klug. Auch Hoffnungen sind nicht immerdar ein Gut. Denn schon Viele haben solche Hoffnungen in unheilbares Unheil gestürzt, und was sie dem Nächsten zu tun gedachten, das, zeigte sich, erlitten sie selbst . . ."[106]). „Wer das Gemeine und das Böse nicht begehrt und nicht berührt hat, der ist nicht tugendhaft, denn er hat keinen Sieg erfochten, durch den er sich geläutert hätte"[107]). „. . . Wird in einen jungen Menschen edle Bildung gesät, dann lebt sie und blüht durchs ganze Leben, und weder Regen noch Dürre tilgt sie aus"[108]). Schon diese Proben setzen die Sprachkunst des Antiphon ins Licht, geben aber auch einen Begriff von der Eigenart seiner gnomischen „Erfindung". Ohne Zweifel sagt er viel Geistvolles und Tiefes, und darin berührt er sich mit Gorgias. Während aber der Nährboden der Gorgianischen Gnome die Paradoxie ist, ist der Nährboden der Antiphontischen Sentenz die Trivialität. Der Gedanke, Sittlichkeit sei durch Versuchungen bedingt, steht ganz vereinzelt. Alles andere ist veredelte und vertiefte Alltagsweisheit. Es ist demnach nicht so sehr die Überwindung gedanklicher Schwierigkeiten, wie bei Gorgias, als vielmehr die sprachliche Gestaltung eines gegebenen gedanklichen Stoffes, in der sich die rednerische Meisterschaft des Antiphon auszuwirken strebt. Diese Eigenart seiner Rhe-

---

99) Oder: das gottesfürchtigste, je nach der Lesart (Frg. 48 D). 100) Frg. 50 D. 101) Frg. 51 D. 102) Frg. 52 D. 103) Frg. 53 D. 104) Frg. 53 a D. 105) Frg. 57 D. 106) Frg. 58 D. 107) Frg. 59 D. 108) Frg. 60 D.

torik wird uns wie in einem Zerrspiegel dargestellt in dem größten Bruchstück, das wir aus *περὶ ὁμονοίας* besitzen[109]: „Wohlan, es schreite das Leben weiter vor, und begehre nach Ehe und Weib. Dieser Tag, diese Nacht bringt einen neuen Geist, ein neues Schicksal. Denn ein großes Ringen ist dem Menschen die Ehe. Denn wenn sie nicht tauglich ist, wie soll man dem Unheil wehren? Ein übler Hochzeitszug, wenn Freunde Feinde werden, gleich Denkende, gleich Atmende, der Erwählende und die Erwählte! Und ein übler Erwerb: man meint Lust zu gewinnen, und bringt Leid heim! Doch nicht von Widerwärtigem laßt uns reden, nur das Allergünstigste sei gesagt! Was ist dem Menschen ergötzlicher als ein Weib nach seinem Sinne? Und was ist ihm süßer, zumal wenn er jung ist? Allein eben da, wo das Ergötzen, da ist nahebei auch das Trauern. Denn Lust wird nicht für sich allein gekauft, mitgegeben wird ihr Leid und Mühsal. Auch Siege in Olympia und Siege in Delphoi und all solches Ringen und Weisheit und alle Lust will nur nach großer Betrübnis erscheinen. Denn Ruhm und Siegespreise — ein Köder, den Gott den Menschen hinwirft — zwingen ihnen die Not gewaltiger Qualen und Plagen auf. Denn ich, wenn mir ein zweiter solcher Mensch würde, so mir am Herzen liegend wie ich mir selbst, ich könnte nicht leben, bereit' ich mir doch selbst schon so viel Sorgen, über das Heil meines Leibes, über den Erwerb des Alltagsbedarfs, über meinen Verstand und meine Tugend, meinen Ruf und guten Namen. Wie nun erst, wüchse mir noch ein anderer solcher Mensch zu, der mir so am Herzen läge? Und ist's nicht offenbar, daß das Weib dem Mann, wenn anders sie nach seinem Sinn ist, nicht geringere Sorge macht und nicht geringere Qual als er sich selbst, über das Heil der beiden Körper und über den Erwerb des Unterhalts und über Tugend und Ruf? Und wohlan, nun lasset noch Kinder geboren werden! Schon ist alles voll von Kümmernissen, das kindische Gespringe weicht aus dem Sinn, und das Antlitz ist nicht mehr das gleiche.“ In diesem unschätzbaren Stück haben wir den ganzen Mann, soweit er Rhetor ist: den unvergleichlichen Glanz der Form, und die absolute Nichtigkeit des Inhalts. Denn was sagt der Rhetor mit dem Aufgebot seines höchsten Pathos und all seiner Sprachkunst hier schließlich anderes, als was das allerselbstverständlichste ist und auch dem Griechen nicht anders erscheinen konnte: daß die Ehe an sich Sorgen mit sich bringt, und die schlechte Ehe überdies ein Unglück ist? Das Bruchstück ist übrigens geeignet, auf eine

109) Frg. 49 D.

besondere Seite der sophistischen Rhetorik Licht zu werfen. Wäre uns sein gedanklicher Inhalt in Versform bei einem Tragiker erhalten, so würde uns an ihm höchstens eine gewisse Breite stören: eine Inkongruenz zwischen Inhalt und Form würden wir kaum bemerken. In der Tat kann man das ganze Fragment als das in Prosa umgesetzte Stück einer Tragödie auffassen[109a]). Sein Verfasser muß, bewußt oder unbewußt, die Empfindung gehabt haben: was die Dichter können, das können wir Prosaiker auch. Er behält nun die gehobene Diktion der Tragödie bei, überträgt sie in die Prosa, und behandelt in dieser dichterischen Prosa einen alltäglichen Gedanken mit jener Feierlichkeit, die uns in der Tragödie nicht stört, weil sie für uns zum Wesen dieser Dichtungsart gehört. Daß es einmal Leser geben könnte, auf die das also entstehende Gebilde fast komisch wirkt, kommt ihm nicht in den Sinn. So wird deutlich, wie die sophistische Rhetorik zum Teil dadurch entstanden ist, daß die Prosa sich fähig und bemüßigt fühlte, mit der Poesie zu wetteifern: ihre Vertreter empfanden sich ohne Zweifel als Prosadichter. Das gilt einigermaßen schon von der Beredsamkeit des Gorgias, am klarsten aber wird es an der Sprache des Antiphon, die auch für denjenigen potenzierteste Rhetorik bleibt, der diesen „Sophisten" nicht mit dem gleichnamigen Redner identifiziert[110]).

3. Doch Antiphon hat nicht nur epideiktische Reden von der Art dieser Eintrachtsrede und des wahrscheinlich ähnlich gearteten Politikos[111]) geschrieben, deren sachlichen Gehalt wir nicht eben hoch veranschlagen können, und bei denen es ihrem Verfasser gewiß hauptsächlich um die sprachkünstlerische Gestaltung politischer Gemeinplätze zu tun war,[112]) so daß hier von dem Anteil eines ernsten sachlichen Interesses an seiner Schriftstellerei kaum gesprochen werden kann. Derselbe Mann heißt auch der Zeichendeuter und Traumausleger,[113]) er soll in Korinth eine förmliche „Tröstungskunst"

[109a]) Wirklich hat nach Herwerdens Vorgang Nauck aus den Worten:

καινοῦ
δαίμονος ἄρχει, καινοῦ πότμου

ein anapästisches Tragikerfragment konstruiert (Trag. Gr. Frg.², Adesp 542). Das heißt, wie mir scheint, die Eigenart der Antiphontischen Diktion verkennen.

[110]) Ähnlich auch Joel, D. echte u. d. Xenophontische Sokrates, II, S. 649, Anm.; Norden, Ant. Kunstprosa I, S. 72².

[111]) Vors. II. 1², S. 603.

[112]) Der einzige vollständig erhaltene politische Gedanke aus περὶ ὁμονοίας — Frg. 61 D. — ist von höchster Plattheit: Nichts ist den Menschen verderblicher als Zuchtlosigkeit (ἀναρχία), deshalb hat man seit jeher die Knaben zum Gehorsam angehalten.

[113]) Vors. II. 1², S. 587, 18, 26; S. 590, 20, 33; S. 603, 22ff.

τέχνη ἀλυπίας) ausgeübt haben, indem er durch öffentlichen Anschlag verkündete, es gebe kein Leid, dessen er nicht durch seine Reden den Betrübten entledigen könne,[114]) er hat auf höchst scharfsinnige und prinzipiell richtige Art das Problem der Quadratur des Zirkels zu lösen versucht (durch Gleichsetzung des Kreises mit einem eingeschriebenen Polygon von beliebig zu vermehrender Seitenzahl[115]), und er schrieb ein ,,Die Wahrheit" betiteltes Buch,[116]) in dem neben philosophischen Grundfragen jedenfalls auch das Wesen der Zeit[117]), das Wachstum der Organismen[118]), die Entstehung des Hagels und der Erdbeben[119]) erörtert wurden. Wie immer es nun mit der Zeichendeutung, der Traumauslegung und der Tröstungskunst gestanden habe, in den physikalischen und geometrischen Erörterungen zeigt sich unverkennbar ein sachlich-wissenschaftliches Interesse, über das wir uns um so mehr verwundern dürfen, als wir ein solches in Verbindung mit der rhetorischen Trivialität des Antiphon noch weniger anzutreffen erwartet hätten als etwa in Verbindung mit der rhetorischen Paradoxie des Gorgias. Allein auch die ganze kaum begreifliche Vielseitigkeit des Mannes gibt uns, gegen die so geringe gedankliche Originalität seiner Reden gehalten, ein Rätsel auf, — ein Rätsel, das sich, wie mir scheint, nur durch die Annahme löst, Antiphon sei eben auch in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen und in seiner ganzen vielseitigen Geschäftigkeit nicht original gewesen, habe vielmehr nur überlieferten Betätigungen und Gedanken die Kunst seiner Prosa geliehen. Und hier bietet sich eine naheliegende Vermutung dar. Schon mein Vater hat bemerkt,[120]) daß sowohl Frg. 23 D. (*περὶ τῆς νῦν κρατούσης διαστάσεως*) als auch besonders Frg. 32 D. (das Meer als *ἱδρώς*) ,,Anklang an Empedokleische Lehren zu zeigen" scheinen. Man sieht jedoch sofort, daß hier nicht ein Anklang einzelner Lehren, sondern eine vollkommene Homologie des ganzen Lebenstypus vorliegt. Denn gerade ein solcher Wundermann wie Antiphon war auch Empedokles, und nur er. Wäre uns ohne Nennung eines Namens überliefert, es habe einen griechischen Philosophen gegeben, der sich sowohl mit Traum- und Zeichendeutung als auch mit der physikalischen Erklärung des Hagels und der Erdbeben beschäftigte, und der überdies

---

114) Ibid. S. 590, 21 ff. 115) Ibid. S. 593, 11 ff.

116) Dieser Titel ist dem Titel der erkenntnistheoretischen Schrift des Protagoras entlehnt. Vielleicht enthielt es gegen diese gerichtete polemische Spitzen.

117) Frg. 9 D. 118) Frg. 15 u. 36 D.

119) Frg. 29, 30, 31 D. Dagegen wird der von Aristoteles öfter erwähnte Tragiker Antiphon wegen seiner Rhet. II. 6, p. 1385 a 9 vorausgesetzten Beziehung zu Dionysios von Syrakus wohl ein anderer sein und einer anderen Generation angehören.

120) Th. Gomperz, Gr. Denker I³, S. 465.

sich rühmte, durch die Macht seiner Worte die Menschen von jeder Betrübnis zu befreien, so hätten wir wohl alle gesagt, das kann sich nur auf Empedokles beziehen, den Mann, der ein großes naturphilosophisches Lehrgedicht schrieb, daneben aber auch sagt[121]). Es folgen

„Auch Unzählige mir, den Weg des Heils zu erforschen:
Um Orakel befragen die Einen mich, Andere wieder
Um den heilenden Spruch für alle Arten von Krankheit,
Denn es zerwühlt sie allzulang schon schreckliches Leiden".

Dazu kommt zunächst noch, daß wir wissen[122]), Aristoteles habe dem Empedokles die erste Anregung der Rhetorik zugeschrieben, wie denn auch Gorgias als sein Schüler bezeichnet wird. Bei dem letzteren nun ist von sachlicher Anlehnung an Empedokleische Gedanken kaum eine Spur zu bemerken, denn wenn er — wie schon erwähnt — einmal in einem unbekannten Zusammenhange die Farbe mit Empedokleischen Begriffen definiert hat[123]), so beweist das gerade nur, daß ihm die Lehre des Agrigentiners nicht unbekannt war[124]). Antiphon dagegen berührt sich mit Empedokles nicht nur in einzelnen Punkten, sondern er teilt mit ihm die ganze, schier unerhörte Vereinigung scheinbar widerstreitender Interessen und Betätigungsweisen. Auch die vermutlichen Lebenszeiten beider Männer sprechen nicht gegen persönliche Berührung. Und so darf man schon darnach vermuten, daß der sachliche Gehalt der Antiphontischen Schriftstellerei zum größten Teile aus Empedokles entlehnt sei, dessen philosophische Gedichte er dann ebenso in seine künstlerische Prosa übersetzt hätte, wie er dies mit der Gnomik der Tragiker getan hat, — womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß der stoffbedürftige Formkünstler nicht auch aus anderen Quellen sachliche Anregungen empfangen, etwa sein geometrisches Wissen von Pythagoreern geborgt habe. Diese Vermutung aber wird nun noch erheblich bekräftigt, da es sich zeigt, daß auch die spezifisch philosophischen Ansichten des Antiphon der Empedokleischen Lehre näher zu stehen scheinen als jeder andern. Der einzige unverstümmelt erhaltene philosophische Satz des Antiphon lautet nämlich so: „Deswegen bedarf er nichts und nimmt nichts auf, sondern er ist unbegrenzt und unbedürftig"[125]) (*διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται οὐδὲ προςδέχεται οὐδενός*

---

[121]) Emp. Frg. 112 D. [122]) Vors. I², S. 156, 11 ff. [123]) Gorg. Frg. 4 D.

[124]) Sonst könnte man höchstens noch anführen, daß seine Empfehlung der *ὁμόνοια* (Gorg. Frg. 8a D.) — vgl. Antiphon! — möglicherweise mit dem Empedokleischen Lobe der *φιλοφροσύνη* (Emp. Frg. 130 D.) irgendwie zusammenhängen mag.

[125]) Frg. 10 D.

τι, ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος). Daß sich dies nur auf eine Gottheit oder auf das unpersönliche Absolute beziehen kann, versteht sich von selbst. Allein während Parmenides[126]) für sein Absolutes ausdrücklich Begrenzung und allseitige Abgeschlossenheit in Anspruch nimmt (*αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν*), sagt Empedokles von seinem Sphairos mit klaren Worten,[127]) er sei durchaus unbegrenzt (*πάμπαν ἀπείρων*), und überdies finden auch die Worte des Antiphonfragments: *οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι* ihr genau entsprechendes Gegenbild in dem Verse des Empedokles[128]):

τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν;

Das zweite spezifisch philosophische Bruchstück des Antiphon ist in so verstümmelter Gestalt auf uns gekommen, daß seine Einordnung in den Rahmen einer anderweitig bekannten philosophischen Lehre wohl immer nur eine problematische wird bleiben können, doch enthält es nichts, was einer Berührung mit dem Gedankenkreise des Empedokles entgegenstünde, und die annehmbarste seiner Fassungen weist sogar nahe Beziehungen zu ihm auf. Nachdem Galen für den altertümlichen Gebrauch des Wortes *γνώμη* im Sinne von Intellekt mehrere Beispiele angeführt hat, fährt er fort[129]) (ich teile zunächst die handschriftliche Überlieferung nach dem Apparat von Diels, doch ohne Rücksicht auf unwesentliche Schreibfehler, mit): *ὥσπερ καὶ ὁ Ἀντιφῶν ἐν τῷ προτέρῳ τῆς Ἀληθείας ἐν τῷ λεγ´* (so P, *λέγον M*) *ταῦτα δὲ* (so P, *τοῦ τάδε M*) *γνοὺς εἰς ἕν τε οὐδὲν αὐτῷ οὐτέων ὄψι* (so P, *ὄψει M*) *ὁρᾶν μακροτ´ οὐτέων γνώμη γιγνώσκει ὁ μακροτ´ γιγνώσκων*. Man findet bei Diels die Wiederherstellungsversuche verschiedener Gelehrter verzeichnet. Die meisten haben mit Änderungen weniger als billig gekargt. Diels dürfte für den Schluß des Bruchstückes dem Sinne nach das Richtige getroffen haben. Am Anfang scheint auch er mir zu viel geändert zu haben. Ich denke nämlich, die Vermutung liegt weitaus am nächsten, es sei das zweite *ἐν τῷ* entweder eine dittographische Wiederholung des ersten oder eine unter dem Einflusse desselben zustandegekommene Verschreibung für *ἐν ᾧ*. In beiden Fällen steht nichts im Wege, *λεγ´* resp. *λέγον*, wie es am natürlichsten ist, zu *λέγει* resp. *λέγων* zu ergänzen, und erst mit diesem Worte die Einführung des Zitates durch Galen schließen zu lassen. Andererseits dürfte von *οὐδέν* an kaum eine Änderung der Überlieferung nötig sein, um einen verständlichen Text zu ergeben, sobald man annimmt, daß der Verfasser ein zu *ὁρᾶν* zu ergänzendes *ἔστιν* unterdrückt hat, und (mit Diels) daß

126) Vors. I², S. 121, 3. 127) Emp. Frg. 28 D. 128) Vors. I², S. 179, 32.
129) Ant. Frg. 1 D.

μακροτ' Abkürzung für *μακρότατα* ist. Die dazwischenstehenden Worte dürften einer sicheren Herstellung die größten Schwierigkeiten bereiten. Ich möchte die von Diels vorgeschlagene Änderung von *ἕν τε* in *ἕν τι* als relativ wahrscheinlich annehmen, und im übrigen mit der leichtesten der in Frage kommenden Änderungen *γνοὺς εἰς* in *γνώσεις* verwandeln. Das Bruchstück würde dann lauten: *ὥσπερ καὶ ὁ Ἀντιφῶν ἐν τῷ προτέρῳ τῆς Ἀληθείας [ἐν τῷ] λέγων* (oder: *ἐν ᾧ λέγει*)· *ταῦτα δὲ γνώσεις· ἕν τι οὐδὲν αὐτῷ, οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾶν μακρότατα* (scil. *ἔστιν*), *οὔτε ὧν γνώμῃ γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων.* Zu deutsch: „Das aber wirst du erkennen: eine einzelne Einheit gibt es für ihn nicht, weder unter dem, was auf die größte Entfernung zu sehen (ist), noch unter dem, was mit dem Denken denkt, wer auf die größte Entfernung hin denkt." Dabei verkenne ich nicht das Abrupte, das in *ταῦτα δὲ γνώσεις* liegt. Doch bietet merkwürdigerweise gerade zu solchen Einleitungsformeln Empedokles Analogien. So heißt es gleich in dem Fragment, das wir früher als vermutliches Vorbild des Antiphontischen *οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι* heranziehen konnten:[130]) *ἀλλ' ἄγε μύθων κλῦθι*, und einige Verse darauf[131]): *τὴν σὺ νόῳ δέρκευ.* Doch dasselbe Bruchstück des Agrigentiners bietet auch für den wesentlichen Inhalt des Antiphonfragments sachliche Anknüpfungspunkte. Denn es beginnt[132]):

δίπλ' ἐρέω· τότε μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τότε δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι,

und fährt bald fort[133]):

οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι.

Es gibt also nach Empedokles einen Weltzustand, in dem sich die Vielheit in eine Einheit zusammenschließt, und einen anderen, in dem die Einheit sich in eine Vielheit auflöst. Mag man nun annehmen, daß Antiphon den zweiten im Auge hat und jenen Grenzfall bespricht, in dem es überhaupt nichts Einheitliches gibt, oder, was wahrscheinlicher ist, daß er an den ersten denkt, in dem es für den Sphairos (*αὐτῷ*), d. h. außer ihm, nichts Einheitliches mehr gibt, — in jedem Falle läßt sich der vermutliche Inhalt des Antiphonbruchstückes aus Empedokleischen Voraussetzungen ungezwungen ableiten. Und behauptet nun endlich Origenes[134]), Antiphon habe die *πρόνοια* geleugnet, so wird man wohl auch dies am einfachsten darauf beziehen, daß er wie Empedokles[135]) die anthropomorphen Vorstellungen von der Gottheit bekämpft, und somit etwa ihr spezielles Eingreifen in die mensch-

130) Vors. I², S. 178, 14. 131) Ibid. Z. 21. 132) Ibid. S. 177, 27.
133) Ibid. S. 178, 9. 134) Antiph. Frg. 12 D. 135) Frg. 134 D.

lichen Schicksale oder auch — im Hinblick auf seine „Unbedürftigkeit“? — seine Zugänglichkeit menschlichen Darbringungen gegenüber in Abrede gestellt haben mag. Die letzteren Beziehungen bleiben naturgemäß einigermaßen unsicher, doch darf soviel gesagt werden, daß es keine andere unter den älteren philosophischen Lehren gibt, der die Äußerungen des Antiphon näher stünden als den Empedokleischen.

4. Fassen wir nun, was sich uns so über Antiphon ergeben hat, in ein Bild zusammen, so dürfen wir sagen: er repräsentiert uns in doppelter Hinsicht einen von dem Gorgianischen verschiedenen sophistischen Typus. Auch die Grundlage seiner Schriftstellerei ist die Kunst der prosaischen Rede, auch er schwelgt in der Darstellung dieser seiner Kunstfertigkeit, und auch ihm ist die künstlerische Form wichtiger als der Inhalt. Allein während Gorgias seine Meisterschaft vor allem in der Überwindung gedanklicher Schwierigkeiten zu bewähren sucht, und daher mit Vorliebe paradox ist, ist es Antiphon mehr um die formale Bewältigung eines überlieferten Stoffes zu tun, und der Grundzug seiner Rhetorik ist daher formal veredelte Trivialität. Insbesondere in ethisch-politischer Hinsicht ist sein Absehen fast nur darauf gerichtet, den gangbaren Anschauungen und Werturteilen ein kunstvolles sprachliches Gewand zu leihen. Mit diesen formalen Bestrebungen verbindet sich jedoch insofern ein sachliches Interesse, als er sich den Lehren älterer Naturphilosophen, namentlich denen des Empedokles, anschließt, dem er auch in seiner ganzen Lebensführung nahesteht. Die Anschauungen dieser älteren Denker übernimmt er, soviel wir urteilen können, ohne an ihnen Kritik zu üben oder sie selbständig fortzubilden, vielmehr entlehnt er ihnen das Stoffliche seiner philosophischen Schriften und kleidet es in das Gewand seiner kunstvollen Prosa. Die Verbindung dieses naturphilosophischen, wenn auch wohl nicht sehr selbständigen Interesses mit dem formal-rhetorischen aber macht die Eigenart des Antiphon aus. Denn es wird sich zeigen, daß er unter allen Sophisten wohl der einzige ist, bei dem diese Form sachlichen Interesses sich nachweisen läßt.

V.

Hippias von Elis.

1. Wesentlich anders wird sich uns gleich die Eigenart des Hippias darstellen. Freilich gestatten uns die unendlich spärlichen Bruchstücke dieses Sophisten nicht einmal über seine Diktion ein aus-

reichendes Urteil. Allein daß er gerade so wie Gorgias, Thrasymachos und Antiphon, ja vielleicht noch entschiedener als diese, seine Reden vor allem als Schaustellungen (*ἐπιδείξεις*) auffaßte, ist durch die Platonischen Zeugnisse vollkommen außer Zweifel gestellt. Im kleineren „Hippias“[136]) sagt der Sophist, daß er anläßlich der Olympischen Festversammlungen sich „darbiete, sowohl um von den Stücken, die ich zur Schaustellung vorbereitet habe, dasjenige vorzutragen, das eben einer wünschen mag, als auch um jede beliebige Frage zu beantworten, die jemand zu tun wünscht“ (*παρέχω ἐμαυτὸν καὶ λέγοντα ὅτι ἄν τις βούληται ὧν ἄν μοι εἰς ἐπίδειξιν παρεσκευασμένον ᾖ, καὶ ἀποκρινόμενον τῷ βουλομένῳ ὅτι ἄν τις ἐρωτᾷ*). Und im größeren „Hippias“[137]); „Hierüber besitze ich eine aufs schönste gebaute Rede, sowohl in anderer Hinsicht wohlbeschaffen, als auch besonders hinsichtlich der Ausdrücke .... Mit dieser Rede nun habe ich mich dort (in Sparta) hören lassen (*ἐπεδειξάμην*), und gedenke ich mich auch hier (in Athen) hören zu lassen, in zwei Tagen, in der Schule des Pheidostratos, und auch noch mit vielem andern, was des Hörens wohl würdig ist.“ In dem erstgenannten Platonischen Dialog findet sich noch die Bemerkung, Hippias sei niemals auf irgend jemand gestoßen, der ihm in irgendeiner Hinsicht überlegen gewesen sei, seit er angefangen habe, „in Olympia den Wettkampf zu bestehen“ (*Ὀλυμπίασιν ἀγωνίζεσθαι*). Auch Philostratos erzählt[138]), Hippias habe in Olympia „Hellas bezaubert durch kunstreiche und sorgfältig vorbereitete Reden“ (*λόγοις ποικίλοις καὶ πεφροντισμένοις εὖ*). Und in einem der ganz wenigen uns erhaltenen Bruchstücke[139]) sagt der Sophist von sich selbst, er sei im Begriffe, eine „neuartige und vielgestaltige Rede“ (*καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον*) zum Besten zu geben. Da wir hier zum ersten Male der Erscheinung begegnen, daß ein Sophist sich nicht nur der Gabe eigentlicher Rede, sondern auch der Fähigkeit zur Beantwortung von Fragen rühmt, so sei gleich betont, wie auch diese Fragebeantwortung bei Hippias durchaus als eine epideiktische und agonistische Leistung erscheint[140]). Sie soll offenbar einer-

---

[136]) P. 363 C. [137]) P. 286 A. [138]) Vors. II, 1², S. 579, 24.

[139]) Hipp. Frg. 6 D.

[140]) Eine gleiche Aufforderung, in gleich epideiktischer Absicht, richtet übrigens bei Platon (Gorg. p. 447 C) auch schon Gorgias an die Zuhörer eines seiner Vorträge: „Eben jetzt forderte er die hier Anwesenden auf, zu fragen, was sie nur fragen wollten, er werde alles beantworten.“ War dies, wie es scheint, eine ziemlich allgemeine sophistische Sitte, so mag sie natürlich dann auch einem Sophisten nach Analogie anderer zugeschrieben worden sein, so daß das Platonische Zengnis für Gorgias vielleicht nicht gerade urkundliche Bedeutung hat. Es wird sich später ergeben, daß das Verfahren auf Protagoras zurückgeht, der sich indes nicht auf die passive Rolle des Sichbefragenlassens beschränkte.

seits die Gelehrsamkeit, andrerseits die Schlagfertigkeit des Sophisten ins Licht setzen: niemand kann ihm eine Frage stellen, auf die er nicht auch unvorbereitet sachgemäß (und wahrscheinlich meist gleich in längerer, formgewandter Ausführung) zu antworten wüßte. Von der späteren Sokratischen unterscheidet sich diese „Dialektik" ja schon dadurch, daß Sokrates als der Fragende, Hippias dagegen als der Antwortende erscheint. Es ist kein Zufall, das viele Platonische Dialoge die Form der Ausfragung eines Sophisten durch Sokrates zeigen: die Sokratische Dialektik hat sich gewiß zum Teil aus solchen epideiktischen Sophistenbefragungen entwickelt, allein Sokrates übernimmt dabei nicht die Rolle des Sophisten, sondern er repräsentiert den unzünftigen Mann aus dem Volke, der es darin zur Virtuosität gebracht hat, den sich „zur Befragung darbietenden" Sophisten durch geschickte Fragestellung in Verlegenheit zu bringen und in die Enge zu treiben. Der epideiktische Ehrgeiz soll sich übrigens bei Hippias nicht auf das Feld der Rhetorik beschränkt haben. Platon behauptet[141]), der Sophist habe sich einmal gerühmt, in Olympia in einem Aufzuge erschienen zu sein, dessen sämtliche Stücke er selbst gefertigt hatte: Siegelring, Striegel, Ölfläschchen, Schuhe, Gewand und Gürtel[142]). Und auch auf literarischem Gebiete soll seine Tätigkeit von ebensolcher Mannigfaltigkeit gewesen sein: nach derselben Platonstelle habe er nach Olympia mitgebracht „Gedichte, Epen, Tragödien, Dithyramben und zahlreiche, prosaisch abgefaßte Reden von allerlei Art." Außerdem ist von ihm auch noch eine Elegie auf einen verunglückten Messenischen Knabenchor bezeugt[143]). Über all diese poetischen Erzeugnisse wissen wir sonst nichts. Was dagegen seine Prosa betrifft, so wird sie von Philostratós so charakterisiert[144]): „Seine Ansdrucksweise war nicht knapp, sondern vielmehr breit und natürlich, und nur selten nahm er zu dichterischen Wendungen seine Zuflucht." Die wenigen Zeilen, die uns von seiner Prosa erhalten sind[145]), machen uns geneigt, uns diesem Urteil anzuschließen: von den Künsteleien der Zeitgenossen findet sich in ihnen keine Spur,

[141]) Hipp. Min. p. 368 B.

[142]) Diese Behauptung ist freilich schon an sich befremdlich, da es sonst wohl kein Beispiel gibt, daß ein antiker Denker Handarbeit als eine seiner würdige Beschäftigung angesehen hätte, die nicht etwa nur — wie bei Kleanthes — zur Fristung des Lebens ergriffen, sondern sogar zum Anlasse einer Berühmung gemacht werden könnte. Und sie wird um so befremdlicher durch den uns unverständlichen Nachdruck, mit dem Platon betont, Hippias habe die Aufzählung jener selbstgefertigten Stücke mit dem Siegelring begonnen (ἐντεῦθεν γὰρ ἤρχου). Man sollte daher die Möglichkeit im Auge behalten, daß es sich bei Platon um einen literarischen Scherz handelt.

[143]) Hipp. Frg. 1 D. [144]) Vors. II. 1², S. 579, 26. [145]) Hipp. Frg. 4 u. 6 D.

die Sprache ist klar und verständlich, von einer gewissen primitiven Einfachheit, doch mit bewußter Kunst regelmäßig gegliedert, und gefällt sich in einer nachdrucksvollen Breite. Zwei Platonische Imitationen[145a]) zwingen uns freilich den Schluß auf, daß der Eleer, wenn sich die Gelegenheit bot, auch mit Antiphon in der Verwendung gesuchter und poetischer Bilder, mit Gorgias in der Zuspitzung künstlich gedrechselter Antithesen zu wetteifern wußte. Jedenfalls steht der rhetorische Grundcharakter seiner Prosaschriftstellerei, sowohl was die bewußte sprachliche Kunst als auch was die epideiktisch-agonistische Tendenz betrifft, vollkommen außer Zweifel.

2. Die uns bekannten Gegenstände dieser Prosaschriftstellerei und Beredsamkeit — welche *λόγοι* zur Veröffentlichung, welche bloß zu mündlichem Vortrage bestimmt waren, können wir häufig nicht mehr ausmachen — sondern sich von selbst in zwei Gruppen. Nach Philostratos[146]) soll er sich in seinen Vorträgen mit Geometrie, Astronomie, Musik, Metrik, Malerei und Bildhauerei beschäftigt haben, auch Platon erwähnt[147]) als Gegenstände seines Interesses Astronomie und Geometrie, ferner ,,Rechnungen" (*λογισμοί*), Untersuchungen über den Lautwert der Buchstaben, die Quantität der Silben, über Rhythmen und Akzente (*ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν*[148]), über die Genealogie in heroischer und historischer Zeit, über Gründung von Kolonien. Mit diesen letztern Themen, ,,überhaupt mit allem Antiquarischen" (*συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας*), habe er in Sparta die größten Erfolge erzielt. Auch an anderer Stelle[149]) hebt Platon die Beschäftigung des Sophisten mit Prosodie, Betonungslehre und Orthographie hervor. An den beiden letztgenannten Orten endlich macht er sich über eine von Hippias angeblich erfundene Kunst der Mnemotechnik lustig, auf die auch Xenophon anspielt[150]), von der wir aber freilich zunächst nicht erfahren, wieweit sie auch einen Gegenstand seiner Unterweisung gebildet hat, wieweit sie bloß ein Mittel zu epideiktischen Virtuosenleistungen war[151]). Außerdem kennen wir von ihm dem Namen nach eine

---

[145a]) Prot. p. 337 C—338 A, Hipp. Mai. 282 A (beides auch angeführt von Norden, Ant. Kunstprosa I, S. 72). An der ersteren Stelle sagt Hippias, Sokrates möge nicht ,,den Worten die Zügel schießen lassen", doch auch Protagoras es unterlassen, ,,die Segel aufzuziehen, sich dem Winde anzuvertrauen und, das feste Land aus dem Auge verlierend, sich auf die hohe See der Worte hinaustreiben zu lassen".

[146]) Vors. II. 1², S. 579, 12. [147]) Hipp. Mai. p. 285 B.

[148]) Daß *ἁρμονία* die Betonung und nicht etwa die Gesangsmelodie bedeutet, schließe ich aus Dialexeis 5, 11—12, — einer Stelle, auf deren Beziehung zu Hippias ich später zurückkomme.

[149]) Hipp. Min. p. 368 B. [150]) Conv. IV. 62.

[151]) Nach Philostratos (Vors. II. 1², S. 579, 10) habe er bis zu 50 Namen nach einmaligem Hören in der richtigen Reihenfolge reproduziert.

Schrift über Völkernamen[152]), eine andere, für die Chronologie hochbedeutsame, über die Reihenfolge der Olympischen Sieger[153]), und eine „Zusammenstellung“, anscheinend biographischen oder genealogischen Inhalts[154]). Fragen wir nach dem sachlichen Interesse, das in diesen Erörterungen mit dem rhetorischen zusammenwirkte, so muß dasselbe offenbar vorwiegend als ein solches an der Zurschaustellung und Mitteilung gelehrter Kenntnisse bezeichnet werden. Wieweit hierbei mehr das epideiktische oder das didaktische Interesse im Vordergrunde stand, vermögen wir ebenso wenig abzuschätzen, wie das Verhältnis, in dem in diesen Untersuchungen die selbständige Forschung zu einer mehr kompilatorischen Verarbeitung überlieferten Stoffes gestanden haben mag. Daß in ihnen jedenfalls das epideiktisch-kompilatorische Moment keinen ganz geringen Raum eingenommen haben muß, geht aus einem kostbaren Selbstzeugnisse des Sophisten hervor. Nahe am Anfang einer, wohl genealogischen Schrift äußerte er sich nämlich so[155]): „Hiervon nun hat wohl schon Orpheus manches gesagt, manches Musaios, in Kürze, und verschiedenes an verschiedenem Orte, manches auch Hesiod, manches Homer, manches die anderen Dichter, manches aber auch Geschichtserzähler, sowohl der Hellenen wie der Barbaren. Ich aber werde von alledem das Wichtigste und Verwandte zusammenstellen und daraus eine neuartige und vielgestaltige Rede machen.“ Auf das Streben, mit dem eigenen Wissen zu prunken, wies ja auch schon die Erklärung des Hippias hin, er lasse sich bei den Olympischen Festversammlungen beliebige Fragen vorlegen, auf deren keine er — das ist die selbstverständliche Ergänzung — die Antwort schuldig geblieben sei. Jedenfalls also werden wir dem Verlangen nach Zurschaustellung der eigenen *πολυμαθία*, dem somit, was der Verfasser von *περὶ τέχνης*[156]) bei seinen Gegnern *ἱστορίης οἰκείης ἐπίδεξις* nennt, keinen geringen Raum in der geistigen Ökonomie des Sophisten einräumen müssen. Was nach Abzug dieses Faktors übrigbleibt, ist ein starkes und vielseitiges Interesse an der Sammlung und Mitteilung positiver Kenntnisse, also ein „historisches“ Interesse im antiken Sinne des Wortes, modern ausgedrückt, ein Interesse an Gelehrsamkeit als solcher. Bei Antiphon ließ sich das sachliche Interesse, das zugleich die Auswahl der Stoffe für das sprachkünstlerische Schaffen bestimmte,

---

152) Hipp. Frg. 2 D. 153) Hipp. Frg. 3 D. 154) Hipp. Frg. 4 D.

155) Hipp. Frg. 6 D., Z. 19 übersetze ich, als wäre *ἄλλα* statt *ἄλλῳ* zu lesen (ähnlich, jedoch mit eingreifenderen Änderungen, mein Vater, Hellenika I, S. 288 f.). Die angebliche Benutzung nichtgriechischer Historiker mag wohl bloße Renommisterei sein.

156) C. 1, S. 36, 2 G.

von Ethik und Politik abgesehen, als ein vorzugsweise naturphilosophisches erweisen. Bei Hippias treten Geschichte, Geographie, Genealogie, Mythologie gleichberechtigt daneben, und so zeigt sich seine Schriftstellerei in sachlicher Hinsicht vorzugsweise beherrscht von einem allgemeinen, undifferenzierten Streben, gelehrte Kenntnisse zur Schau zu stellen und mitzuteilen. Nur einer Möglichkeit muß hier noch gedacht werden. Es wäre denkbar, daß des Hippias von Platon so stark betonte Beschäftigung mit Orthographie, Prosodie, Betonungslehre und Mnemotechnik nicht bloß in seinen „historischen" und epideiktischen Interessen wurzelte, sondern aus seinem Unterrichtsbetriebe unmittelbar herauswuchs. Daß ein Lehrer der Beredsamkeit — und daß Hippias auch das war, wird von Platon wenigstens indirekt bezeugt[157]) — Anlaß hat, sich mit der richtigen Aussprache und Schreibung, mit der metrischen Geltung und korrekten Betonung der Wörter zu befassen[157a]), ist ebenso natürlich, als daß es für ihn vorteilhaft sein muß, wenn er seine Schüler durch Anwendung mnemotechnischer Kunstgriffe zu rascherer Aneignung des Lehrstoffes anleiten kann. Sind die orthographischen, sprachlichen, metrischen und mnemotechnischen Bestrebungen des Hippias aus dieser Wurzel zu erklären, so hätten wir hier das erstmalige Auftreten eines sachlichen Interesses von besonderer Art festzustellen, das uns bei anderen Sophisten noch deutlicher entgegentreten wird: ich meine jenes sachliche Interesse, in das sich auch ein rein formales Bildungsideal, sobald es berufsmäßig vertreten wird, von selbst umsetzt, nämlich das sachliche Interesse an der Form selbst. Bei Hippias kann eine Mitwirkung dieses Interesses an seiner Schriftstellerei vorerst frei-

---

[157]) Apol. p. 19 E. Direkt bezeugt wird hier allerdings nur Jugendunterricht im allgemeinen. Ist es aber schon an sich kaum vorstellbar, daß von solcher, offenbar mit dem Anspruche der Vollständigkeit auftretenden „Erziehung" (*παιδεύειν ἀνθρώπους*) gerade der praktisch wichtigste Unterrichtsgegenstand ausgeschlossen gewesen sei, und gilt diese Präsumption doppelt für den vielgewandten Eleer, der wohl kaum irgend etwas, was Andere unterrichteten, nicht unterrichtet haben wird, so kommt hier noch dazu, daß Platon ihn, wie auch den Prodikos, an dieser Stelle mit Gorgias zusammenstellt, von dem wir doch wissen, daß seine „Erziehung" vor allem in rhetorischem Unterricht bestand. Da Platon die Bildungstätigkeit der drei Sophisten offenbar als eine wesentlich gleichartige auffaßt, so muß vorausgesetzt werden, daß ihm auch Hippias und Prodikos als Lehrer der Rhetorik, in demselben Sinne wie Gorgias, galten. — Aus der Art, wie Prot. p. 338 A und Phaedr. p. 267 B dem Hippias eine Vorliebe für ein *μέτριον μῆκος τῶν λόγων* resp. für *λόγοι μέτριοι* beigelegt wird, darf man vielleicht schließen, daß der Begriff des *μέτριον* in der vorauszusetzenden Techne des Eleers eine bedeutende Rolle spielte.

[157a]) Vgl. Norden, Ant. Kunstprosa I, S. 57: „Die Lautphysiologie ist im Altertum nie eine selbständige Wissenschaft gewesen, sondern eine Dienerin der Rhetorik."

lich nur vermutet werden, diese Vermutung wird jedoch weiterhin noch eine wesentliche Bekräftigung erfahren.

3. Die zweite Gruppe von Gegenständen, mit denen sich die Schriftstellerei des Hippias beschäftigte, wird durch den ethisch-politischen Interessenkreis bezeichnet, dem ja der Natur der Sache nach keiner der Sophisten fremd bleiben konnte. Das Sicherste, was wir über diese Seite seiner Wirksamkeit wissen, ist, daß er[158]) eine ,,Troische Rede" (oder einen ,,Troischen Dialog") verfaßte, in dem Nestor dem jungen Neoptolemos Ratschläge gab, wie er sich durch ,,edle Bestrebungen" schon als Jüngling Ruhm verschaffen könne, und ihm zu diesem Zwecke ,,eine große Menge vortrefflichster Maximen" (*πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα*) ans Herz legte. Den Inhalt dieser Rede werden wir uns wohl den ethisch-politischen Bruchstücken des Antiphon analog denken dürfen: sie werden wie diese in gewählter Sprache die Maximen der traditionellen Sittlichkeit vorgetragen, also auch wie sie den Eindruck ,,veredelter Trivialität" gemacht haben. Hierauf deutet erstens schon die Bemerkung hin, daß Hippias sich mit dieser Rede auch in Sparta habe hören lassen, wo er mit neuartigen Paradoxien sicherlich kein Glück gehabt hätte. Zweitens wird diese Auffassung bestätigt durch den Ausdruck *νόμιμα*, der doch eine Hindeutung auf anerkannte moralische Grundsätze in sich schließt. Drittens zeigt sich in den Fragmenten des Hippias überhaupt keinerlei Spur einer Neigung zur Paradoxie. Viertens aber kennen wir wenigstens den Inhalt zweier ethischer Aussprüche des Hippias[159]), die vielleicht geradezu aus der Troischen Rede stammen oder uns doch jedenfalls von ihrer Gnomik einen guten Begriff geben können, und die sich durchaus auf dem Antiphontischen Niveau bewegen. Der eine lautet: ,,Es gibt zwei Arten von Neid: den guten, der sich gegen die Ehrung Unwürdiger wendet, und den bösen, der gegen Würdige gerichtet ist. Und auch die Strafe der Neidischen ist eine doppelte, denn sie leiden nicht nur unter ihrer eigenen Zurücksetzung, sondern auch unter den Vorzügen der Anderen". Und der andere: ,,Etwas Arges ist die Verleumdung, denn es steht nicht einmal eine gesetzliche Strafe auf ihr, wie auf dem Diebstahl, und doch stiehlt sie das wertvollste Besitztum, die Freundschaft. So daß auch die Mißhandlung,

---

[158]) Nach Plato, Hipp. Mai. p. 286A; vgl. Philostratos, Vors. II. 1², S. 579, 16. Die Übereinstimmung beider Stellen ist so genau, daß es zweifelhaft ist, ob Philostratos noch eine andere Quelle als Platon benutzt hat. Wenn nicht, so ist auch auf den Ausdruck ,,Troischer Dialog" nichts zu geben. Daß es sich bloß um einen Monolog handelte, ist ja auch an sich wahrscheinlicher.

[159]) Hipp. Frg. 16, 17 D.

so gewalttätig sie ist, doch besser ist als die Verleumdung. Denn wenigstens bleibt sie nicht verborgen."

4. In diesen Rahmen des Gesicherten wird man nun auch die eine Nachricht einordnen müssen, die auf eine originellere und philosophischere ethische Ansicht des Hippias hinzudeuten scheint. Im ,,Protagoras" nämlich[160]) läßt ihn Platon in eine philosophische Meinungsverschiedenheit zwischen Sokrates und Protagoras ganz unvermittelt hineinplatzen mit den Worten: ,,Ihr Anwesenden, ich betrachte euch alle als Verwandte, als Hausgenossen, als Mitbürger, von Natur, wenn auch nicht der menschlichen Satzung nach (*φύσει, οὐ νόμῳ*), denn das Gleichartige ist dem Gleichartigen von Natur verwandt, die Satzung aber ist eine Zwingherrscherin der Menschen und vergewaltigt sie vielfach, der Natur entgegen" (*ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται*[160a]). Man hat stets mit Recht empfunden, daß diese durch den Gang des Gespräches gar nicht veranlaßte Apostrophe nicht einfach von Platon erfunden sein kann, sondern eine Anspielung auf eine andere, dem Leser bekannte literarische Äußerung enthalten muß. Aller Wahrscheinlichkeit nach macht sich Platon dadurch über den Sophisten lustig, daß er ihn wie ein Grammophon darstellt, in dem nur eine Platte vorrätig ist, so daß er, sowie er nur den Mund auftut, eine stereotype Tirade von sich gibt, mag auch der Anlaß, wie hier, ein ganz ungeeigneter sein. Man kann somit als wahrscheinlich annehmen, daß Hippias wirklich an hervorragender Stelle sich ganz ähnlich wie im ,,Protagoras" geäußert hat. Eine gewisse Bestätigung dafür, daß wirklich der Gegensatz von ,,Natur" und ,,Satzung" bei Hippias eine Rolle spielte, läßt sich auch aus einer Stelle in den Memorabilien des Xenophon gewinnen[161]). Hier erklärt er nämlich dem Sokrates, er habe eine neue und ganz unwiderlegliche Definition der Gerechtigkeit gefunden. Diese teilt er freilich im folgenden nicht mit, sondern sucht nur die Definition des Sokrates, gerecht sei das Gesetzmäßige (*νόμιμον*), durch einen ganz kurzen Hinweis auf die Wandelbarkeit der menschlichen Gesetze zu widerlegen, wogegen dann Sokrates den Nachweis führt, es gäbe doch allen Menschen gemeinsame Normen, und diese ließen sich als ungeschriebene Gesetze auffassen, die ihre Sanktion in Gestalt ihrer naturgesetzlichen Wirkungen in sich tragen. Aus diesen Stellen im Verein mit der Tatsache, daß das Altertum von Hippias ein Werk über Völker-

---

[160]) P. 337 C. [160a]) Vgl. Pindar, Frg. 169 (Schroeder). [161]) Mem. IV. 4, 5 ff.

namen kannte, hat sich bei den Neueren eine ziemlich ausgeführte Vorstellung von angeblichen ethisch-rechtsphilosophischen Lehren des Eleers entwickelt, die wohl zuerst Dümmler[162]) umrissen hat. Er soll alle oder doch einen Teil der moralischen sowie der politischen Normen für Sache der bloßen Konvention (*νόμῳ*) erklärt und ihnen ein Recht der Natur (*φύσει*) gegenübergestellt haben. Er soll sich weiter, um jene bloß konventionelle Geltung moralischer und staatlicher Normen darzutun, auf die Verschiedenheit der Sitten verschiedener Völker berufen haben. Er soll endlich auch den Unterschied von Hellenen und Barbaren als einen bloß konventionellen betrachtet und der Meinung Ausdruck gegeben haben, von Natur aus seien alle Menschen gleichartig und miteinander verwandt. All das wäre nun an sich gewiß möglich. Aristoteles bezeichnet es als die gemeinsame Ansicht ,,aller Alten" (*πάντες οἱ παλαιοί*)[163]), Natur und Konvention seien einander entgegengesetzt, und das Recht sei zwar der Konvention, nicht aber der Natur nach etwas Löbliches; der Ausdruck ,,der Natur nach" sei für sie gleichbedeutend gewesen mit ,,in Wahrheit", der Ausdruck ,,der Konvention nach" dagegen äquivalent mit ,,nach der Meinung der Menge". In der Tat sehen wir ja, daß Demokritos[164]) *νόμῳ* sogar in erkenntnistheoretischer Bedeutung als Gegensatz zu *ἐτεῇ* (wahrhaft) verwendet. Auch wird dem Archelaos[165]) ausdrücklich die Ansicht beigelegt, Recht und Schimpf existierten nur *νόμῳ*, nicht *φύσει*[166]). Und an einer später eingehend zu besprechenden Stelle der ,,Dialexeis" wird aus der Verschiedenheit der menschlichen Sitten wirklich die Folgerung abgeleitet, Löblich und Schimpflich seien in Wahrheit dasselbe. Allein eine ganz andere Frage ist es doch, ob es auch ernste Gründe für die Annahme gibt, daß gerade Hippias derartige Ansichten ausgesprochen, und insbesondere auch den Unterschied von Hellenen und Barbaren als einen bloß konventionellen hingestellt habe, und diese Frage glaube ich entschieden verneinen zu müssen. Wenn er neben

---

162) Akademika, S. 251 ff 163) Soph. El. 12, p. 173a, 8. 164) Frg. 124 D.
165) Vors. I², S. 323, 13 u. 31.
166) Dies scheint bei ihm freilich eine ganz andere Bedeutung gehabt zu haben. Denn wenn er (ibid. S. 324, 22) sagt, die Menschen unterschieden sich von den Tieren durch Führer, Konventionen (*νόμοι*), Künste und Städte, so wäre es zwar gewiß auch denkbar, daß er als ein Kyniker vor Antisthenes — der Lehrer des Sokrates als Vorläufer des Sokrates-Schülers! — die ganze Kultur als etwas Künstliches und Minderwertiges brandmarken wollte, allein außerordentlich viel näher als diese unsere ganze Auffassung des Sokrates revolutionierende Deutung liegt jedenfalls die Annahme, er habe im Gegenteil die Moral als eine der segensreichen Folgen der Konvention, somit etwa als heilsames Erzeugnis einer Art von Gesellschaftsvertrag betrachtet.

anderen chronologischen und historischen Schriften auch eine Schrift über Völkernamen verfaßte, so wird diese wohl einen ebenso gelehrt-antiquarischen Charakter gehabt haben wie jene, und wenn, wie es scheint, das einzige aus ihr erhaltene Bruchstück[167]) sich mit der Etymologie des Namens Sparta beschäftigt, so kann das jene Vormeinung nur bekräftigen. Bei Xenophon aber ist es nicht Hippias, sondern Sokrates, der die Moral ein für alle Völker gültiges, ungeschriebenes, also „natürliches" Gesetz nennt, und Hippias begnügt sich damit, die Gleichsetzung der Begriffe „Gerecht" und „Gesetzlich" (*δίκαιον* und *νόμιμον*) zu bezweifeln, woraus sich doch gewiß nicht schließen läßt, er habe das „Gerechte" für etwas bloß „Gesetzliches" erklärt[168]). Wir wissen daher über des Sophisten Stellung zu den Begriffen *φύσις* und *νόμος* im Grunde überhaupt nichts anderes, als was wir aus der einen Stelle des „Protagoras" erschließen können. Das aber ist zunächst nichts weiter, als daß der Eleer sich irgendwo etwa so geäußert haben muß, wie Platon ihn dies in dem genannten Dialoge tun läßt. Diese Äußerung ist daher nach dem bei Platon überlieferten Wortlaute auszulegen. Spricht nun dieser dafür, daß die von Platon parodierte Äußerung eine weitreichende prinzipielle Bedeutung hatte, insbesondere, daß sie sich auf das Verhältnis von Hellenen und Barbaren bezog und deren Unterscheidung

---

[167]) Hipp. Frg. 2 D.

[168]) Allerdings habe ich Arch. f. Gesch. d. Phil. XIX, S. 256 in freiem Anschlusse an Joel (D. echt. u. d. Xen. Sokr. II, S. 1098 ff.) darauf hingewiesen, daß Xenophon an dieser Stelle ein schleuderhaftes Exzerpt aus einer Vorlage zu geben scheint, in welcher der Eleer seine eigene Definition der Gerechtigkeit nicht ebenso zurückgehalten haben wird, wie bei Xenophon, in der er vielmehr vorerst die Sokratische Erklärung „Gerecht gleich Gesetzlich" durch den Hinweis auf die Verschiedenheit der menschlichen Gesetze bestritten und ihr gegenüber ein für alle Menschen gültiges „natürliches" Recht betont haben mag, um dann von Sokrates darüber belehrt zu werden, daß auch dieses sich als ein, wenngleich ungeschriebenes Gesetz auffassen läßt. Allein da ja Sokrates schon in dieser Vorlage Gesprächsperson gewesen sein müßte, so konnte sie keinesfalls einfach eine Schrift des Hippias sein, vielmehr nur der Dialog eines Sokratikers, demnach wohl des Antisthenes. Dieser aber schöpfte die Überzeugung von der bloß konventionellen Natur der positiven Sittlichkeit und des positiven Rechtes aus sich selbst und brauchte sie nicht von Hippias zu borgen. Man könnte somit allerhöchstens — wenn man nämlich eine so lange Beweiskette überhaupt für tragfähig hält — die Frage aufwerfen, weshalb Antisthenes dem Sokrates in einem Gespräche über das Verhältnis von *φύσις* und *νόμος* gerade den Hippias zum Gesprächspartner gegeben habe? Das aber würde sich hinlänglich erklären, wenn nur der Eleer an irgendeiner hervorragenden Stelle seiner Schriften den Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* nachdrücklich betont hätte, und dies müssen wir aus der Stelle des „Protagoras" ohnehin erschließen, so daß wir aus Xenophon für das Verständnis dieser Platonstelle überhaupt nichts lernen können, was sich nicht auch aus ihr selbst unmittelbar entnehmen ließe.

als eine bloß konventionelle kennzeichnen wollte? Tatsache ist jedenfalls, daß wir sonst bei ihm von selbständigen, weittragenden Gedanken keine Spur finden, und daß er weder jene Neigung zur Paradoxie zeigt, die ihn veranlaßt haben könnte, den allgemeinen Anschauungen der Zeitgenossen über das Verhältnis von Griechen und Barbaren entgegenzutreten, noch ein Anzeichen jener Originalität, die ihn befähigt hätte, eine noch von keinem philosophischen Vorgänger vertretene These zu verfechten. Wir dürften deshalb jener aus Platon erschlossenen Äußerung eine so bedeutsame Auslegung doch nur dann geben, wenn diese durch ihren Inhalt notwendig gefordert würde. Das aber ist keineswegs der Fall. Denn der Wortlaut jener Äußerung enthält gar keine Hindeutung auf das Verhältnis von Hellenen und Barbaren, sondern spricht nur aus, daß Menschen, die herkömmlicherweise als einander fremd gelten, doch in Wahrheit als verwandt zu betrachten seien, und dies kann sich auf Griechen verschiedener Stämme und Städte ganz ebensowohl wie auf Griechen und Barbaren beziehen. Während aber die Behauptung, Griechen und Barbaren seien in Wahrheit Verwandte und Brüder, den Zeitgenossen als eine fast unerhörte Paradoxie erscheinen mußte, entsprach die gleiche Behauptung in Beziehung auf Griechen verschiedener Stammes- und Staatszugehörigkeit nur jenem panhellenischen Bewußtsein, das selbst einem Gorgias nicht fremd gewesen zu sein scheint, und das bei einem „Stammgast“ der Olympischen Festversammlungen, wie Hippias es war, erst recht vorausgesetzt werden muß. Ich glaube deshalb, wir halten uns nur von unbeweisbaren Annahmen fern und tragen doch dem Wortlaute des Platonischen Zitates vollauf Rechnung, wenn wir annehmen, der Sophist habe seine Worte an Griechen verschiedener Städte gerichtet und etwa in einem Olympikos sie also apostrophiert: „Ihr Griechen, ich betrachte euch alle als Verwandte, als Hausgenossen, als Mitbürger, der Natur, nicht der menschlichen Satzung nach. Denn ihr alle seid gleichen Stammes, das Gleichartige aber ist von Natur verwandt, und nur die Satzung, die eine Zwingherrscherin der Menschen ist und vielfach sie vergewaltigt, der Natur entgegen, hat euch auf verschiedene Stätten von Hellas verteilt und euch zu Bürgern verschiedener Städte gemacht.“ Daß ein derart wirkungsvoller Appell an das allzeit rege panhellenische Bewußtsein der Griechen sich eines langandauernden Nachklanges erfreut hätte, wäre durchaus begreiflich, und zugleich ginge er in keinem Stücke über das hinaus, was wir von einem Manne wie Hippias erwarten dürfen, nämlich über ein kunstvolles und eindrucksvolles Aussprechen dessen, was

im Bewußtsein seiner Zuhörer lag. Halten wir uns demnach an das, was wir sicher wissen, und resumieren in diesem Sinne, was uns über Hippias wirklich bekannt ist, so werden wir sagen dürfen: Dieser Sophist war, wenn irgendeiner, ein epideiktischer Rhetor. Eigentümlich ist ihm die Verbindung des formalen Interesses mit dem sachlichen Interesse der Gelehrsamkeit: er verwandte seine Sprachkunst dazu, vielfache und zum Teil entlegene positive Kenntnisse zur Schau zu stellen und mitzuteilen. Dazu mag sich ein technisches Interesse an der korrekten Aussprache, Schreibung, metrischen Gliederung und Betonung der Rede, sowie an der Kräftigung des Gedächtnisses seiner Schüler gesellt haben. Auf dem ethisch-politischen Gebiet scheint er über die von Antiphon eingehaltene Linie nicht hinausgegangen zu sein: sein Ziel dürfte hier kein anderes gewesen sein als das, den überlieferten sittlichen Anschauungen und dem panhellenischen Bewußtsein seiner Zeitgenossen einen nachdrücklichen, formal vollendeten Ausdruck zu geben.

VI.

Der Anonymus Jamblichi.

1. Gleichsam als Anhang zu den geringen Resten der Schriften des Hippias möchte ich hier jene weit reichlicheren Bruchstücke einer sophistischen Schrift besprechen, die Blaß im Protreptikos des Jamblichos nachgewiesen hat, und deren Autor ich vorsichtigerweise mit Diels als den Anonymus Jamblichi bezeichnen will. Ich glaube nämlich, daß diese Fragmente uns im wesentlichen eine recht zutreffende Vorstellung solcher ethisch-politischer Erörterungen vermitteln können, wie sie auch den Inhalt der stofflich entsprechenden Schriften des Antiphon und des Hippias gebildet haben dürften, und da sie sprachlich dem Antiphon entschieden fernstehen[169]), dürfte die Umgebung des Hippias noch am ehesten den historischen Ort bezeichnen, an den sie zu setzen sind. Daß es sich nämlich wirklich um die Arbeit eines berufsmäßigen Sophisten handelt, scheint sich schon aus dem großen Interesse zu ergeben, mit dem der Verfasser die Bedingungen erfolgreichen Unterrichtes bespricht. Auch das ziemlich starke Selbstgefühl, mit dem er abweichenden Ansichten entgegentritt (*ὅσοι μὴ ὀρθῶς συμβάλλονται*[170]), *οὐκ ὀρθῶς ταῦτα λογι-*

---

[169]) Vgl. K. Töpfer, Die sog. Fragmente des Sophisten Antiphon, Gymn. Progr. Arnau, 1902.

[170]) An. Jambl. Frg. 7, Vors. II. 1², S. 634, 31.

ζόμενοι[171]), *μωρός ἐστιν*[172]), deutet auf epideiktische Lebensgewohnheiten hin. Die Sprache, weit entfernt von der gesuchten und poetischen Diktion des Antiphon, vielmehr breit und nachdrücklich, zeigt doch durchweg eine feierliche und selbstbewußte Haltung, und eine gewisse Selbstgefälligkeit scheint sich schon darin auszusprechen, daß der Verfasser Worte und Wendungen, die ihm besonders gelungen scheinen, unbedenklich wiederholt[173]). Was aber den Inhalt betrifft, so können wir natürlich die Eigenart des Verfassers nicht in derselben Weise zu bestimmen versuchen wie bei anderen Sophisten, da uns ja nur Bruchstücke einer seiner Reden vorliegen, für die Schriftsteller jener Zeit aber gerade der Umfang ihrer Tätigkeit und die Art der Vereinigung ihrer verschiedenen Interessen das am meisten Charakteristische ist. Soweit aber die eine Rede an sich uns Aufschluß gibt, bewegt sich der Redner durchaus in dem Gedankenkreise der ethisch-politischen Fragmente eines Antiphon und Hippias, indem er vorzugsweise traditionelle Maximen nachdrücklich und nicht ohne Geist, aber ohne nennenswerte Originalität und ohne jedes Streben nach paradoxen Gedanken — höchstens hier und da einmal nach paradoxen Formulierungen — einschärft, und eine gewisse Selbständigkeit nur da zeigt, wo es sich um die Bedingungen erfolgreichen Unterrichtes handelt.

2. Der Inhalt der Fragmente ist im wesentlichen folgender. Frg. 1: „Wer eine Gabe bis zur Vollendung bringen will, sei's nun Weisheit oder Tapferkeit oder Wohlberedtheit oder Tüchtigkeit — dem Ganzen oder einem ihrer Teile nach —, kann's auf folgende Art vollbringen. Geboren sein muß er zunächst als ein solcher, und dies bleibt dem Schicksal anheimgestellt, das aber steht schon beim Menschen selbst, daß er ein Liebhaber wird des Schönen und Guten und mühefreudig. ganz zeitlich sich's aneignet und lange Zeit dabei verweilt (*φῦναι μὲν πρῶτον δεῖν καὶ τοῦτο μὲν τῇ τύχῃ ἀποδεδόσθαι, τὰ δὲ ἐπ' αὐτῷ ἤδη τῷ ἀνθρώπῳ τάδε εἶναι, ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν φιλόπονόν τε καὶ πρῳαίτατα μανθάνοντα καὶ πολὺν χρόνον αὐτοῖς συνδιατελοῦντα*). Fehlt aber von diesen Stücken auch nur eines, so ist's nicht möglich, irgend etwas zur höchsten Vollendung zu bringen, besitzt aber irgend ein Mensch sie allesamt, dann wird das unübertrefflich, womit er sich eben beschäftigen mag."

---

171) Ibid. S. 635, 2. 172) Ibid. S. 635, 4.

173) Vgl. Frg. 1, S. 629, 24 (*ὅτι ἄν τις ἐθέλῃ ἐξεργάσασθαι εἰς τέλος . . ., ἐάν τε σοφίαν ἐάν τε ἀνδρείαν ἐάν τε εὐγλωσσίαν, ἐάν τε ἀρετήν . . .*) mit Frg. 3, S. 631, 6 (*ὅταν τις . . . κατεργασάμενος ἔχῃ αὐτὸ εἰς τέλος, ἐάν τε εὐγλωσσίαν, ἐάν τε σοφίαν, ἐάν τε ἰσχύν*), und Frg. 6 S. 633, 2 (*εἰ μὲν δὴ γένοιτό τις . . . ἀδαμάντινος*) mit Frg. 7, S. 635, 10 (*δεῖ γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον . . . ἀδαμάντινον γενέσθαι . . .*).

Dieses Bruchstück, das zugleich eine gute Probe von der getragenen, bewußt gewählten Sprache des Sophisten gibt, und sich, wie ich schon anderwärts betont habe[174]), inhaltlich mit analogen Ausführungen sowohl bei Isokrates[175]) wie bei Platon[176]) nahe berührt, scheint im wesentlichen eine Paraphrase Protagoreischer Ausführungen zu sein, da uns in den Fragmenten dieses älteren Sophisten seine sämtlichen Hauptgedanken begegnen: „Der Naturanlage und der Übung bedarf der Unterricht, von Jugend an muß man mit dem Lernen beginnen"[177]) (*φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται, ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν*). „Nichts vermag Wissenschaft ohne Übung, nichts Übung ohne Wissenschaft"[178]) (*μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης*).

3. Frg. 2: Wer durch irgend etwas bei den Menschen Ruhm erwerben will, muß jung damit beginnen und ausdauernd und lang dabei verharren. Dann wird er gefestigten Ruf erwerben, und der Neid wird nicht an ihn herankommen. Denn nur ungern und widerwillig loben die Menschen, und nur gezwungen, wenn sie nicht anders können, und allmählich, werden sie zu Lobrednern. Sie nehmen einen nicht auf, der trüglich nach Ehre jagt oder seine Leistungen schön aufstutzt; wird aber die Tüchtigkeit so geübt, wie ich früher sagte,

---

174) Isokr. u. d. Sokratik (Wiener Studien XXVII).

175) Or. XIII, 17f.; Or. XV, 187, 191.

176) Phaedr. p. 269D; Men. p. 70A, 77B. 177) Prot. Frg. 3D.

178) Prot. Frg. 10. Vgl. auch Frg. 11 und Antiphon, Frg. 60D. Vollends sichergestellt wird m. E. für unsere Stelle das Protagoreische Vorbild dadurch, daß sich im Hippokratischen Nomos, c. 2 (Hipp. IV, S. 638f. Littré) eine Aufzählung der Bedingungen erfolgreichen Medizinstudiums findet, die zwischen den Fragmenten des Abderiten und den Bruchstücken des Anonymus in charakteristischer Weise die Mitte hält. Die sechs Bedingungen sind: *φύσις, διδασκαλία, τόπος εὐφυής, παιδομαθία, φιλοπονία, χρόνος*, die dann noch im einzelnen kurz erläutert werden. Von diesen sechs Stücken können wir nur den *τόπος* weder bei Protagoras noch beim Anonymus nachweisen, die *φύσις* dagegen bei beiden. Die *διδασκαλία* wird vom Abderiten, nicht aber vom Anonymus, die *φιλοπονία* und der *χρόνος* von diesem, nicht aber von jenem genannt. Der *παιδομαθία* endlich entspricht bei Protagoras der Ausdruck *ἀπὸ νεότητος ἀρξαμένους μανθάνειν*, beim Anonymus die Wendung *πρωαίτατα μανθάνοντα*. Dieser Sachverhalt erklärt sich offenbar am besten durch die Annahme, es liege eine Protagoreische Darlegung zugrunde, aus der uns zwei Sätzchen unmittelbar erhalten sind, während der Nomos sie vollständiger, wenngleich prägnanter, der Anonymus breiter, jedoch unvollständiger exzerpiert. Und daß diese Erklärung zutrifft, darf um so zuversichtlicher behauptet werden, als, wie sich weiterhin ergeben wird, auch das im Nomos unmittelbar folgende c. 3 nur eine Paraphrase Protagoreischer Gedanken darstellt. — Die Abhängigkeit des Anonymus von Protagoras hat W. Nestle (Spuren der Sophistik bei Isokrates, Philologus LXX) richtig erkannt. Weshalb er trotzdem die Unterscheidung der Tugend von ihren Teilen, die an derselben Stelle begegnet, auf Gorgias zurückführt, begreife ich nicht. Da Platon im „Protagoras" gerade diese Unterscheidung dem Abderiten in den Mund legt, spricht gewiß alles dafür, daß der Anonymus auch hierin von ihm abhängt.

dann erregt sie Vertrauen. Denn durch die Kraft besiegt, können sie nicht mehr zum Neid greifen, und glauben auch nicht mehr getäuscht zu sein. Auch kräftigt lange Zeit jedes Werk, kurze aber vermag dies nicht zu vollbringen. In der Kunst der Rede mag der Schüler es bald seinem Lehrer gleichtun, die Tugend aber kann man nicht zur Vollendung bringen, wenn man spät mit ihr beginnt oder sich nur kurze Zeit mit ihr befaßt, sondern man muß mit ihr aufwachsen und zunehmen, sich fernhaltend von schlechten Reden und Eigenschaften, das Gute aber betreibend und vollbringend, lange Zeit und mit vieler Mühe (*ἀλλὰ συντραφῆναί τε αὐτῇ δεῖ καὶ συναυξηθῆναι τῶν μὲν εἰργόμενον κακῶν καὶ λόγων καὶ ἠθῶν τὸ δ᾽ ἐπιτηδεύοντα καὶ κατεργαζόμενον σὺν πολλῷ χρόνῳ καὶ ἐπιμελείᾳ*). Und der rasch erworbene Ruhm hat auch noch den Nachteil, daß die Menschen einen, der rasch reich oder weise oder tüchtig oder tapfer geworden ist, nicht gerne anerkennen.

Im wesentlichen ist dies alles nichts als ein selbstgefälliges Breitschlagen der in Frg. 1 viel prägnanter formulierten Protagoreischen Grundsätze. Auffallen könnte im ersten Moment nur die Kontrastierung der Tugend gegen die Beredsamkeit, deren man sich bei einem rhetorischen Sophisten nicht ohne weiteres versehen möchte. Doch ist der Verfasser wohl auch hierin nur dem Abderiten gefolgt, und hat nur eine Konsequenz gezogen, die er ziehen mußte, sobald er sich dessen Lehre von der Langsamkeit des Tugenderwerbes aneignen wollte. Denn daß auch die Beredsamkeit nur durch einen lebenslangen Unterricht sich erwerben lasse, dies konnte ein Wanderlehrer nicht behaupten, dem für die Ausbildung seiner einzelnen Schüler stets nur eine begrenzte Zeit zur Verfügung stand. Hatte sich also Protagoras einmal für die Ansicht entschieden, daß bürgerliche Tüchtigkeit nur die Frucht lebenslanger Bemühung sein könne, so mußte er wie sein Nachahmer die Aneignung der Beredsamkeit dazu in Gegensatz stellen. Dabei ist es freilich possierlich, zu beobachten, wie dieser doch wieder auch die „Wohlberedtheit“ zu jenen Fähigkeiten rechnet, mit deren Entwicklung man nicht früh genug beginnen könne, — wohl damit nicht irgend jemand sich auf seine eigenen Worte berufe, um den jungen Leuten den allzufrühen Besuch rhetorischer Lehrvorträge zu widerraten.

4. Frg. 3: Wenn jemand eine Fähigkeit bis zur Vollendung treibt, sei's nun Wohlberedtheit oder Weisheit oder Kraft, so soll er sie zum Guten und Rechtmäßigen gebrauchen, denn gebraucht er sie zu Unrecht und Ungesetzlichkeit, so ist dies das allerschlechteste und wäre besser nicht vorhanden als vorhanden. Und wie, wer sie recht ge-

braucht, ein vollendet Guter, so ist, wer sie unrecht gebraucht, ein ganz Elender. Deshalb muß, wer irgend eine Fähigkeit ausbilden will, sich auch fragen, wer der Beste ist? Das aber ist, wer den Meisten nützt. Wenn nun einer durch Geschenke und Darlehen seinen Nächsten nützt, so wird er ihnen auch wieder schaden müssen, indem er ihnen Geld abfordert und abgewinnt, und er kann gar nicht so viel gewinnen, daß er nicht aufhören müßte, zu leihen und zu schenken. Und dann droht ihm auch noch ein zweites Übel, wenn er aus einem Reichen ein Armer, aus einem Besitzenden ein Besitzloser wird. Wie nun kann einer, ohne Geld auszuteilen, auf andere Art ein Wohltäter der Menschen werden? Wie kann er von einer unerschöpflichen Gabe mitteilen? Das geschieht, wenn er den Gesetzen und dem Recht zu Hilfe kommt, denn das bringt Menschen und Städte einander nahe und hält sie zusammen.

Nestle[179]) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Gedanke von der Verwendbarkeit der Fähigkeiten zum Guten wie zum Bösen hier wahrscheinlich von der Rhetorik her verallgemeinert ist, für die ihn schon Gorgias ausgesprochen zu haben scheint[180]), was ja nicht ausschließt, daß ihn auch schon Protagoras geäußert haben mag. Im Folgenden versucht der Verfasser, durch Anläufe zu paradoxer Formulierung und Aufwerfung einer Rätselfrage (was ist eine *δόσις ἀνεπίλειπτος*?) dem Selbstverständlichen einen gewissen Reiz zu verleihen.

5. Frg. 4: Insbesondere muß jedermann vor allem sich selbst beherrschen (*ἐγκρατέστατον εἶναι*), und darin liegt in erster Linie, daß er stärker sein muß als die Geldgier (*χρημάτων κρείσσων*), und in der Verfolgung von Recht und Tugend mit seinem Leben nicht geizen darf. Denn diesen zwei Dingen gegenüber fehlt es den Meisten an Selbstbeherrschung. Das hat folgenden Grund. Den Tod fürchten sie (*φιλοψυχοῦσιν*), weil sie das Leben lieben (*τὴν ζωήν*). Deshalb geizen sie mit ihrem Leben und verabscheuen den Tod, aus Liebe zum Leben, und aus Gewohnheit. Das Geld aber lieben sie, aus Furcht vor dem, wovor sie sich fürchten. Und was ist das? Krankheiten, Alter, unvorhergesehene Ärgernisse — nicht die gerichtlichen Ärgernisse, denn vor denen kann man ja auf der Hut sein, sondern derartiges wie Feuersbrunst, Tod von Sklaven und

---

[179]) Spuren der Sophistik bei Isokrates, Philologus LXX.

[180]) Vgl. oben Anm. 49. Der Sokratische Gedanke, daß deshalb die auf beiderlei Art verwendbaren äußeren Besitztümer überhaupt keine wahren Güter seien, ist zwar von hier aus leicht zu gewinnen, besagt aber doch etwas ganz anderes und weitaus tieferes. Deshalb ist weder hier ein Einfluß der Sokratik anzunehmen, noch genügt zur Erklärung einer Äußerung wie Isokr. I. 27 die Annahme eines Gorgianischen Vorbilds.

Haustieren und andere Zufälle, die den Körper, die Seele oder das Vermögen bedrohen. Deswegen nun, um gegen all dies gerüstet zu sein, begehrt jedermann nach Reichtum. Übrigens gibt es auch noch Anderes, was die Menschen nicht weniger als das schon Genannte nach Geld streben läßt, Wetteifer, Eifersucht und Machtgier. Aus diesen Gründen schätzen sie das Geld, weil es zu alledem nützlich ist. Wer aber wahrhaft gut ist, der jagt nach Ruhm nicht mit fremdem, äußerlichen Beiwerk, sondern mit seiner eigenen Tüchtigkeit (*ὅστις δέ ἐστιν ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγαθός, οὗτος οὐκ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ περικειμένῳ τὴν δόξαν θηρᾶται, ἀλλὰ τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ*).

Hier ist bis auf den letzten Satz alles unerträgliche Tautologie und Selbstverständlichkeit: die Menschen lieben das Leben, weil es das Leben ist, und das Geld, weil es im Leben von Nutzen ist. Die wichtige Miene, die der Redner dabei aufsetzt, und seine Prätension, uns über die verborgenen Triebfedern der menschlichen Natur aufzuklären, stehen zu der Plattheit dessen, was er zu sagen weiß, im ergötzlichsten Gegensatz, und es ist lehrreich, sich auch an diesem Beispiele wieder darüber klar zu werden, welches Minimum von Inhalt sich bei einem dieser Rhetoren hinter der anspruchsvollsten und sententiösesten Form verbergen kann. Der letzte Satz fällt zunächst auf, weil er an kynische Kunstausdrücke anklingt[181]), allein da auch schon Demokritos im Grunde dasselbe gesagt hat[182]), so liegt hier gar kein Grund vor, auf kynischen Einfluß zu schließen, sondern man muß sich umgekehrt an solchen Stellen der Anknüpfungspunkte bewußt werden, welche auch schon die populäre Sittlichkeit des 5. Jahrhunderts der kynischen Ethik bot.

6. Frg. 5: Die Unvernünftigkeit der Todesfurcht läßt sich auch noch folgendermaßen dartun. Wär' es dem Menschen, wenn er dem Tod entrinnt, vergönnt, nicht zu altern und fürderhin unsterblich zu sein, so würde die Todesfurcht Nachsicht verdienen. Da aber dem Leben, wenn es sich in die Länge dehnt, das üble Alter und keineswegs Unsterblichkeit bevorsteht, so ist es großer Unverstand und Gewöhnung an böse Reden und Triebe, einem schimpflichen Leben den Vorzug zu geben, und nicht statt des sterblichen Lebens etwas Unsterbliches anzunehmen, ewig währenden, ewig lebenden Ruhm (*ἀλλὰ μὴ ἀθάνατον ἀντ᾽ αὐτῆς λιπέσθαι ἄν τι θνητῆς οὔσης, εὐλογίαν ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν*).

---

[181]) Vgl. Arch. f. Gesch. d. Phil. XIX, S. 260.

[182]) Frg. 146 D. (Man soll sich gewöhnen, die Freuden aus sich selbst zu schöpfen) und Frg. 189 D. (Das Leben ist am freudereichsten, wenn man sich nicht an Vergänglichem freut).

Einer der beim Autor nicht häufigen Gorgianismen, vielleicht einer uns erhaltenen Stelle des Epitaphios[183]) geradezu nachgebildet. Durch die wirkungsvolle Antithese und den tönenden Schluß wird die Trivialität des Gedankens einigermaßen gemildert: typisch für die „Kunst“ des Rhetors; ganz wie bei Antiphon rivalisiert bei ihm die Prosa mit der Poesie darin, durch die kunstvolle Form dem alltäglichen Gedanken einen gewissen Reiz zu verleihen.

7. Frg. 6: Auch überheben soll sich der Mensch nicht (*οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ*), und nicht die Stärke in der Überhebung für Tüchtigkeit halten, Unterwerfung unter die Gesetze aber für Feigheit. Denn dies ist die allerschlechteste Gesinnnng, und aus ihr erwächst alles, was dem Guten entgegengesetzt ist, Schlechtigkeit und Schaden. Denn die Menschen sind geboren, unfähig, einzeln zu leben, der Notwendigkeit weichend sind sie zusammengekommen, dieser Notwendigkeit gemäß hat sich ihr ganzes Leben, und haben sich alle Künste gebildet, zusammenleben aber können sie nicht in Gesetzlosigkeit, denn das wäre für sie noch ärger als das einsame Leben. Um dieser Notwendigkeit willen nun thronen Recht und Gesetz unter den Menschen (*διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις*) und können niemals vergehen, denn sie sind zu mächtig, um gefesselt zu werden. Und wenn es einen gäbe, von Geburt an unverwundbar, nie erkrankend, unempfindlich, überschwänglich, stählern an Leib und Seele, so könnte man vielleicht denken, daß einem solchen die Kraft zur Überhebung genügen würde, denn er könnte unversehrt bestehen, auch wenn er sich dem Gesetz nicht unterwürfe. Und doch wäre auch dieser Gedanke falsch. Denn wäre er auch so, wie nie einer sein kann, so könnt’ er sich vielleicht behaupten, wenn er mit Recht und Gesetz im Bunde wäre, stark durch sie, und seine Kraft gebrauchend zu ihrem Heil und dem ihrer Helfer, anders aber könnt’ er’s nicht. Denn dazu wär’s genug, wenn alle Menschen Feinde eines so Beschaffenen würden auf Grund ihrer gesetzlichen Ordnung (*εὐνομία*). Die Menge wäre stärker als er durch Wissen oder durch Macht, und würde auch einen solchen Mann besiegen. So zeigt sich, daß sogar die Stärke, sofern sie eben nur Stärke ist (*ὅπερ δὴ κράτος ἐστίν*), nur durch Recht und Gesetz sich behaupten kann.

Der Gedanke, daß unter gewissen Bedingungen die Überhebung für Tugend, die Gesetzestreue für Feigheit gelte, berührt sich mit Thukydides[184]), Platon[185]) und Isokrates[186]). Es ist mir nicht ganz

[183]) Vors. II. 1², S. 557, 31.

[184]) III, 82, an welcher Stelle sich ebenfalls das Wort *δειλία* findet.

[185]) Resp. VIII, p. 560 DE. [186]) Or. VII, 20.

unwahrscheinlich, daß alle diese Stellen auf ein gemeinsames, wohl Gorgianisches Vorbild zurückgehen. Was dann über die Notwendigkeit menschlicher Gemeinschaft, die Entstehung von Recht und Gesetz gesagt wird, erinnert entschieden an den Mythos des Protagoras bei Platon und dürfte sich mehr oder weniger eng an den Abderiten anschließen[187]. Der ganze Abschnitt ist jedenfalls das glänzendste, was wir aus der Feder des Anonymus besitzen. Doch steht auch hier der Inhalt gegen die Form beträchtlich zurück. Daß nicht Einer gegen Alle stehen kann, weil diese jenen, selbst wenn sie ihn nicht töten, verletzen und kränken könnten, doch zu fesseln und unschädlich zu machen vermöchten, dies ist kein Gedanke, der jemals originell gewesen wäre, und zur Zeit eines Aischylos, Sophokles, Euripides und Thukydides am wenigsten. Allein der Rhetor bietet hier seine ganze Kunst auf. Er malt den „stählernen Mann" im einzelnen aus, erweckt so das Interesse, die Neugier, die Spannung des Lesers, und läßt ihn dann das tragische Schicksal dieses Gewaltmenschen ahnen. Er arbeitet demnach durchaus mit dichterischen Mitteln und ersetzt den Schmuck des Verses durch eine gehobene und emphatische, an suggestiven Beiwörtern reiche Sprache. Nach manchen Beispielen mißlungener Rhetorik des Anonymus lernen wir hier eine Probe seiner gelungenen Rhetorik kennen.

8. Frg. 7: Gesetzliche Ordnung (*εὐνομία*) und Unordnung (*ἀνομία*) sind nach Wesen und Wert entgegengesetzt. Denn zunächst erzeugt die Ordnung Vertrauen, allen Menschen höchst nützlich und ein großes Gut. Denn es macht das Geld zum gemeinsamen Besitze Aller, so daß auch eine geringe Menge davon den Bedürfnissen genügt, weil es umläuft. Auch die Wirkung glücklicher und unglücklicher Zufälle wird durch die Ordnung günstig beeinflußt, denn die Glück haben, können sich auf die Ordnung sicher und ohne Bedenken verlassen, die aber Unglück haben, werden von den Glücklichen unterstützt infolge des allgemeinen Verkehrs und Vertrauens, das die Ordnung mit sich bringt. Auch die Zeit erweist sich den Menschen durch die Ordnung arm an Verlegenheiten, reich aber an lebens-

[187]) Ob das Bild vom stählernen Menschen originales Eigentum des Anonymus ist, läßt sich nicht ausmachen. Dagegen spricht, daß es hier nicht in seiner natürlichsten Verwendung erscheint. Näher läge doch wohl der Gedanke: ein Mensch von Stahl könnte vielleicht ohne Recht und Gesetz leben, ein Mensch von Fleisch und Blut kann es nicht. Der Gedanke des Verfassers: Auch der Mensch von Stahl könnt' es nicht, hört sich an wie eine sekundäre Bildung. Der Autor würde dann mit den Worten *οὐ μὴν ὀρθῶς οὗτος οἴεται* gegen sein Vorbild, vermutlich also gegen Protagoras, polemisieren.

fördernder Arbeit. Die Ordnung befreit die Menschen von den peinlichsten und führt sie zu den erfreulichsten Gedanken, denn der Gedanke an Verlegenheit ist peinlich, der an Arbeit erfreulich. Und wenn sie schlafen gehen, was für die Menschen eine Erholung vom Übel bedeutet, so können sie's furchtlos und solches sinnend, was keine Pein erregt, und wenn sie vom Schlaf erwachen, befinden sie sich wiederum im selben Zustand, brauchen nicht plötzlich ängstlich zu werden und einen Schicksalswechsel zu erwarten, da ihnen die Ereignisse des kommenden Tages bekannt sind[188]), sondern können ihm furchtlos entgegensehen, Gedanken, frei von Leid, über die Arbeiten des Lebens denken und sich die tägliche Plage durch den Vorgenuß von Gutem, durch zuverlässige Hoffnungen und frohe Erwartungen erleichtern. Und von alledem ist Ordnung der Grund. Und auch was den Menschen das allergrößte Übel bringt, ein Krieg, der Umsturz und Knechtung droht, kommt eher über eine ungeordnete als über eine wohlgeordnete Stadt. Und noch viele andere Güter schließt die Ordnung in sich, als Hilfe für das Leben und als Trost in Übeln, aus der Unordnung aber gehen folgende Übel hervor. Den Menschen wird die Zeit zur Arbeit genommen, sie müssen sich um Unerfreuliches bekümmern, um Verlegenheiten statt um Arbeit, das Geld wird infolge der Unumgänglichkeit und des Mißtrauens als Schatz auf die Seite getan, statt gemeinem Gebrauch überlassen zu werden, und so wird es knapp, auch wo viel davon vorhanden ist. Glückliche und unglückliche Zufälle dienen beide einer ungünstigen Wirkung, denn das Glück ist in der Unordnung nicht verläßlich, und man stellt ihm nach, das Unglück aber wird verstärkt, statt beseitigt zu werden, durch das allgemeine Mißtrauen und den geringen Verkehr. Dieselbe Ursache begünstigt den äußeren Krieg und den inneren Aufruhr, und auch wo es früher derlei nicht gab, tritt es jetzt ein, immerwährend steckt man in Schwierigkeiten infolge der wechselseitigen Anschläge, um derentwillen die Menschen beständig auf der Hut sein und Gegenanschläge gegeneinander vorbereiten müssen. Im Wachen haben sie keinen erfreulichen Gedanken, wenn sie schlafen gehen, sind ihre Erwartungen nicht erfreulich, sondern angstvoll, ein furchtreiches und zitterndes Erwachen bringt ihnen plötzliche Erinnerung an ihr Elend. Alle diese sowie die vorhergenannten Übel entspringen aus der Unordnung. Aber auch die Tyrannis, ein so großes und so schweres Übel, ent-

---

[188]) Dies scheint etwa der Sinn von Vors. II. 1², S. 634, 4. Der überlieferte Text gibt wohl keinen verständlichen Sinn.

steht auf keine andere Weise als aus der Unordnung. Wohl gibt es einige, die sich unrichtige Gedanken machen, und die da meinen, es könne eine Tyrannis auch auf andere Weise entstehen, die Menschen könnten ihrer Freiheit beraubt werden, ohne selbst daran schuld zu sein, bloß durch Vergewaltigung seitens desjenigen, der sich zum Tyrannen aufgeworfen hat. Allein das ist ein falscher Gedanke. Denn wer da glaubt, eine Königsherrschaft oder Tyrannis könne auf andere Weise entstehen als aus der Unordnung und der Überhebung, der ist ein Narr. Sondern jenes geschieht, wenn Alle sich der Schlechtigkeit ergeben, denn ohne Recht und Gesetz können die Menschen nicht leben. Wenn nun beides, Recht und Gesetz, im Volke ausstirbt, dann geht ihr Schutz und ihre Bewahrung auf einen Einzelnen über. Denn wie könnte die Herrschaft anders auf einen Einzelnen übergehen, als wenn die dem Volke zuträgliche Gesetzmäßigkeit beseitigt wurde? Denn der Mann müßte von Stahl sein, der das Recht auflösen und das allen gemeinsame und zuträgliche Gesetz vernichten könnte, wenn er als Einzelner es dem Volke entreißen müßte. Ist er aber von Fleisch und Blut und ein Mensch wie die andern, dann vermag er dies nicht, im gegenteiligen Falle aber, wenn Recht und Gesetz aufgehört haben[189]), dann kann er sich zum Alleinherrscher aufwerfen und herrschen. Deshalb entgeht es auch einigen Menschen, daß dies so vor sich geht.

Das ganze Fragment ist durch die unentschuldbare Breite und die unablässigen Wiederholungen entstellt. Die katalogartige Aufzählung der Folgen von Ordnung und Unordnung, in ihrem pedantisch ausgesponnenen Parallelismus, ist auch rhetorisch keine Meisterleistung des Sophisten. Bei der Ausmalung des ruhigen und des unruhigen Schlafes wird er poetisch und zugleich geschraubt. Breite wie Geschraubtheit verraten ebenso große Selbstgefälligkeit wie weiterhin die Polemik gegen die ,,unrichtig Denkenden". Der Gedankeninhalt jener ersteren Partie ist gleich Null. Daß sich's in einem geordneten Staatswesen angenehmer lebt als in einem ungeordneten, hat sich auch für die Griechen des 5. Jahrhunderts von selbst verstanden, wie uns zum Überfluß die Kürze beweist, mit der Antiphon[190]) sich darauf beschränkt, festzustellen: Nichts ist für die Menschen ärger als ,,Anarchie". Der Schluß, der die Tyrannis aus der Unordnung ableitet, enthält einen bescheidenen Gedankenkern, dessen subjektive Originalität wir freilich nicht beurteilen können, und der

---

[189]) Dies der vermutliche Sinn von S. 635, 15 (Vors. II. 1²). Der überlieferte Text ist unverständlich.

[190]) Frg. 61 D.

auch objektiv den Lesern kaum neu gewesen sein dürfte[191]). Daß der Verfasser hier den „stählernen Menschen“ noch einmal aufmarschieren läßt, spricht nicht für den Reichtum seiner „Erfindung“.

9. Im ganzen zeigt sich der Anonymus demnach vor allem von dem Streben nach formal-rhetorischen Effekten beherrscht, — ein Streben, das freilich nur teilweise von Erfolg gekrönt ist. Inhaltlich ist vielleicht einiges wenige von Gorgias, das meiste von Protagoras entlehnt. Nirgends findet sich ein merkliches Hinausgehen über die gangbaren ethisch-politischen Anschauungen. Diese auszusprechen, wäre das einzige „sachliche“ Interesse, das dem Anonymus zugebilligt werden könnte. Sie nachdrücklich, wirkungsvoll, „künstlerisch“ darzustellen, auf dieses formale Ziel ist offenbar das vornehmste Absehen des Sophisten gerichtet. Gerade deshalb war es vielleicht nicht ganz unnütz, die Überreste seiner Rede in etwas eingehenderer Analyse vorzuführen, denn sie dürfen uns wohl als lehrreiche Probe einer sophistischen Durchschnittsleistung gelten. Von dem, was man so gemeinhin „sophistisch“ nennt, von Skeptizismus, Relativismus, Individualismus, zeigt sich in ihnen keine Spur. Was sich zeigt, ist rhetorische Ambition (im Sinne breiter, nachdrücklicher, wirkungsvoller Darstellung), die sich an einem dünnen Gedankenfaden forttastet, der seinerseits wieder aus den überlieferten ethisch-politischen Anschauungen der Zeit herausgesponnen wird. Somit das gleiche Bild, wie es uns in den Überresten der ähnliche Gegenstände behandelnden Reden des Hippias entgegentrat. Daß der Anonymus deswegen mit Hippias identisch sein müsse, ist mehr als sich erweisen läßt, obwohl es natürlich von vornherein unwahrscheinlich ist, daß Jamblichos die Schrift irgend eines uns nicht einmal dem Namen nach bekannten Sophisten benutzt haben sollte[192]). Allein wesentlich anders werden auch die moralischen Paränesen des Hippias nicht ausgesehen haben. Die erbaulichen Ratschläge z. B., die Nestor im Troikos dem Neoptolemos gegeben hat, dürften mit den Ermahnungen unserer Fragmente zu ausdauerndem Streben nach Tugend, zu Gesetzestreue und Selbstbeherrschung, mit ihren Warnungen vor Überhebung und

[191]) Daß aus *στάσις* und *φόνος* die *μοναρχίη* entstehe, sagt auch schon Herodot III. 82. Es wird sich weiterhin ein Anhaltspunkt für die Hypothese ergeben, daß sowohl der Gedanke des Sophisten wie auch der des Historikers durch Äußerungen des Protagoras in einem epideiktischen Wettstreit der Staatsformen beeinflußt sein mögen.

[192]) Dagegen scheint Hippias wenigstens von den Freunden archaischer Prosa noch in der späteren Kaiserzeit gelesen worden zu sein. Denn Philostratos (Vit. Soph. p. 263, 21 Kays.) sagt über Proklos von Naukratis, er habe „gorgianisiert und hippianisiert“ (*ἱππιάζοντί τε ἐῴκει καὶ γοργιάζοντι*).

Unordnung die größte Ähnlichkeit gehabt haben. Ein großer Teil dieser Fragmente könnte geradezu dem Troikos entstammen, und von der Vermutung, daß dies wirklich ihre Herkunft sei, werde ich nur durch die Erwägung zurückgehalten, daß man sich doch schwer denken kann, Hippias habe dem Nestor so viel Polemik gegen abweichende Ansichten und so viel anachronistische Anspielungen auf die Gegenwart (Umlauf baren Geldes, Tyrannis) in den Mund gelegt, wie sie uns hier entgegentreten. Allein irgend einer anderen Rede dieses oder eines geistesverwandten Sophisten können sie sehr wohl entnommen sein. Das Bild, das wir uns auf Grund der unter dem Namen des Hippias überlieferten Fragmente von diesem Sophisten und dem durch ihn repräsentierten sophistischen Typus machen mußten, würden sie — von individuellen Unzulänglichkeiten abgesehen — kaum um einen neuen, prinzipiell bedeutsamen Zug bereichern.

VII.

Prodikos von Keos.

1. Recht ähnlich den ethischen Mahnreden des Hippias und des Anonymus scheinen auch diejenigen des Prodikos von Keos gewesen zu sein, dessen Bild wir uns freilich nur im Kampfe mit besonders schwierigen Überlieferungsverhältnissen vergegenwärtigen können. Während nämlich alle andern Sophisten von den Sokratikern nur als Rivalen des Sokrates gezeichnet werden, fehlt es zwar auch dem Prodikos gegenüber bei ihnen nicht an ironischen Bemerkungen, allein daneben lassen sie Sokrates sich auf Prodikos als auf einen Gewährsmann berufen und setzen freundliche persönliche Beziehungen zwischen beiden Männern voraus. Dadurch aber entsteht für uns die große Schwierigkeit, daß wir im einzelnen Fall oft nur schwer entscheiden können, inwieweit die jedesmal dem Prodikos von Sokrates beigelegten Gedanken dem Keer oder dem Athener, beziehungsweise dessen referierenden Jüngern gehören. Es ist leider unerläßlich, das Material zunächst einmal von diesem Gesichtspunkte aus zusammenzustellen. In der Platonischen Apologie[193]) erscheint Prodikos ganz ohne besondere Eigenart neben Protagoras, Gorgias und Hippias als bezahlter Jugendlehrer. Im Protagoras[194]) tritt er selbst auf, oder genauer, er liegt in einer Kammer, seiner Kränklichkeit wegen

[193]) P. 19E. [194]) P. 315Cff.

in Felle und Decken eingehüllt, und seine tiefe Stimme erzeugt in dem engen Raum ein solches Getöse (βομβός), daß seine Worte unverständlich bleiben. Später aber[195]) mischt er sich doch in das Gespräch, und zwar ist die Schilderung dieses seines Eingreifens der entsprechenden bei Hippias vollkommen analog: so wie Hippias ganz unvermittelt eine Rede über den Gegensatz von Natur und Satzung von sich gibt, so knüpft Prodikos an einen ganz harmlosen, von Kritias nebenher gebrauchten Ausdruck (κοινῇ) eine lange Auseinandersetzung über die Bedeutungsverschiedenheit scheinbar synonymer Wörter, in deren Verlauf er jede mögliche Gelegenheit ergreift, um derartige Distinktionen einzuschärfen, so daß seine Äußerung schließlich weit weniger den beabsichtigten Appell an Protagoras und Sokrates zur Fortsetzung ihres Gespräches darstellt als vielmehr eine semasiologische Abhandlung über die Bedeutungsverschiedenheit der Worte κοινός und ἴσος, ἀμφισβητεῖν und ἐρίζειν, εὐδοκιμεῖν und ἐπανεῖσθαι, εὐφραίνεσθαι und ἥδεσθαι (hier etwa: Vorurteilslos und Ohne sich ein Urteil zu bilden, Meinungsverschiedenheit und Streit, Anerkennung und Lob, Fröhlichkeit und Lust). Auf diese Neigung des Keers wird dann auch noch weiter angespielt,[196]) bald aber findet es sich, daß auch Sokrates sich in der Lage sieht, subtile Bedeutungsdistinktionen vorzunehmen, und da nennt er sich denn selbst[197]) ,,einen Schüler des Prodikos hier" (μαθητὴς Προδίκου τουτουί). Ebenso wird im Menon zunächst bloß auf die Synonymik des Prodikos Bezug genommen,[198]) dann aber sagt Sokrates auch hier,[199]) es scheine wohl weder die Erziehung des Menon durch Gorgias noch diejenige des Sokrates durch Prodikos ausreichend gewesen zu sein, um sie zur Gewinnung zulänglicher philosophischer Erkenntnisse zu befähigen. Im Euthydemos ist mit einer gleichartigen sachlichen Anspielung kein Hinweis auf persönliche Beziehungen verbunden.[200]) Dagegen sagt Sokrates im Charmides[201]) zu Kritias: ,,Denn auch von Prodikos hab' ich über die Unterscheidung der Wörter tausenderlei gehört". Im Theaitetos heißt es,[202]) Sokrates habe Viele, denen er keine geistigen Hebammendienste zu leisten hoffen konnte, an Prodikos gewiesen. Im Laches wird eine analoge Beziehung des Nikias zum Keer als eine durch den Musiker Damon vermittelte hingestellt,[203]) wobei Damon als ,,Gefährte" des Sokrates bezeichnet wird (ταύτην τὴν σοφίαν παρὰ Δάμωνος τοῦ ἡμετέρου ἑταίρου παρείληφεν, ὁ δὲ Δάμων τῷ Προδίκῳ πολλὰ πλησιάζει). Im größeren Hiopias aber[204])

---

195) P. 337 A ff. 196) P. 340 AB. 197) P. 341 A. 198) P. 75 E.
199) P. 96 D. 200) P. 277 E ff. Ebensowenig auch p. 305 C.
201) P. 163 D. 202) P. 151 B. 203) P. 197 D. 204) P. 282 C.

wendet Sokrates eben diese selbe Bezeichnung (ὁ ἡμέτερος ἑταῖρος, „unser Gefährte") auf Prodikos selbst an, ohne daß dabei vom Keer etwas anderes als rednerische Erfolge und Gelderwerb durch epideiktische Vorträge und durch Jugendunterricht ausgesagt würde. Im Kratylos sagt Sokrates,[205]) hätte er von Prodikos die Vorlesung um 50 Drachmen gehört, so wäre er ja über die Bedeutung der Wörter ohne Zweifel vollständig unterrichtet, so aber habe er leider nur die Vorlesung um 1 Drachme besuchen können. Im Gastmahl nennt Eryximachos den Prodikos, von dem er prosaische Lobreden auf Herakles und andere Helden anführt, „den vortrefflichen Prodikos"[206]) (ὁ βέλτιστος Πρόδικος), und im Phaidros[207]) wird mit unverkennbarer Billigung erzählt, als Prodikos von Sokrates hörte, Teisias und Gorgias verlangten vom Redner, er müsse über jedes Thema sowohl unendlich lang als auch ganz kurz zu reden verstehen, habe er gelacht und gemeint, er allein habe ermittelt, was für Reden „die Kunst" verlange, nämlich weder lange noch kurze, sondern dem Gegenstand angemessene (οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων, ἀλλὰ μετρίων). In den unechten Platonischen Dialogen geht diese Manier des Sokrates, sich auf Prodikos zu berufen, noch weiter. In Eryxias nämlich[208]) unterbricht Sokrates einen Streit zwischen Kritias und Eryxias, in dem Kritias die Wertlosigkeit des Reichtums als solchen behauptet hat, indem er darauf verweist, ebendieselbe Ansicht habe kürzlich (πρῴην) Prodikos in einem im Lykeion gehaltenen Vortrage vertreten, damit aber nur den Spott des Publikums geerntet, aus dessen Mitte ihm denn auch sofort ein ganz junges Bürschchen mit klug ausgesonnenen Fragen hart zugesetzt habe, worauf er dann den ganzen Verlauf dieses Gespräches erzählt. Und im Axiochos[209]) führt gar Sokrates seine den größten Teil des Dialogs ausfüllende Trostrede an den sterbenden Axiochos, in welcher die Übel des Lebens breit ausgemalt werden, in der Form ein, daß er sie kürzlich (πρῴην) von Prodikos bei einem im Hause des Kallias gehaltenen Vortrage gehört haben will. Auch bei diesem Gespräche wird übrigens Damon als anwesend gedacht.[210]) Ganz ebenso aber trägt Sokrates auch bei Xenophon[211]) den bekannten Apolog „Herakles am Scheidewege" in der Form vor, daß er sagt, der weise Prodikos habe sich, soviel er sich erinnern könne, in seiner Schrift über Herakles „etwa folgendermaßen" über die Tugend ausgesprochen (ὧδέ πως). Und im Gastmahl läßt Xenophon[212]) den Sokrates zu Antisthenes sagen,

---

205) P. 348 B. 206) P. 177 B. 207) P. 267 B.
208) P. 197 CD ff. 209) P. 366 C ff. 210) P. 364 B.
211) Mem. II. 1. 21. 212) Conv. 4. 62.

er wisse wohl, daß Antisthenes den reichen Kallias dem weisen Prodikos verkuppelt habe, als er sah, daß Kallias nach Philosophie Verlangen trug, Prodikos aber nach Geld.

2. Was die Frage nach der Geschichtlichkeit näherer persönlicher Beziehungen zwischen Sokrates und Prodikos betrifft, so scheint mir ihre Bejahung angesichts dieser geradezu massenhaften Zeugnisse unvermeidlich. Einzelnes, wie die Stellen im Eryxias und im Axiochos, kann man als bloße Kopie beiseite schieben, anderes, wie die Äußerungen im Protagoras und im Kratylos, mit der Erklärung erledigen, es handle sich um scherzhafte Wendungen, die sich aus dem Gange des Gespräches ungezwungen ergäben. Allein weder reichen diese Erklärungsweisen für alle Fälle aus (wenn Sokrates im Menon den Gedanken, er sei wohl untauglich zur Philosophie, ganz ohne unmittelbare Veranlassung im Vorhergehenden durch die Bemerkung ausdrückt, er sei wohl von Prodikos nicht hinreichend erzogen worden, so kann hier von einem bloßen „Scherz" keinesfalls die Rede sein, sondern es liegt eine Anspielung auf eine als bekannt vorausgesetzte Beziehung vor), noch eröffnen sie uns ein Verständnis für die Häufung derartiger Berichte. Nun wissen wir freilich aus Athenaios[213]), daß in dem „Kallias" des Sokratikers Aischines eine „Verspottung der Sophisten Prodikos und Anaxagoras" vorkam, kennen somit wenigstens eine ungeschichtliche Quelle, auf deren Prodikos-Bild sich sowohl Anführungen wie Ironisierungen beziehen können, und in der ja vermutlich Prodikos auch im persönlichen Verkehr mit Sokrates vorgeführt wurde. Und andererseits hat Joel[214]), gestützt namentlich darauf, daß die zweite Rede der „Tugend" im Apolog „Herakles am Scheideweg" bei Xenophon kynische Einflüsse zu verraten scheint, die Hypothese aufgestellt, Prodikos sei auch in einer verlorenen Schrift des Antisthenes — er denkt an den Protreptikos — aufgetreten, habe hier den Apolog „Herakles am Scheideweg" vorgetragen und auch seine Synonymenlehre entwickelt [vgl. die Äußerung des Prodikos bei Platon[215]): „Vor allem muß man sich über die richtige Anwendung der Namen unterrichten" (*πρῶτον γὰρ περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ*) mit derjenigen des Antisthenes bei Epiktet[216]): „Der Anfang der Bildung besteht in der Betrachtung der Namen" (*ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*)], — und es

---

213) Vors. II. 1², S. 564, 4.

214) D. echt. u. d. Xenoph. Sokr. II, S. 136ff. Dazu vgl. meine Bemerkungen Arch. f. Gesch. d. Phil. XIX, S. 249ff., die ich übrigens im folgenden einigermaßen modifiziere.

215) Euthyd. p. 277E. 216) Diss. I. 17.

sei dieser Antisthenische Prodikos, den Xenophon und die pseudoplatonischen Dialoge zitieren, über den sich aber auch Platon in den echten Dialogen lustig macht. Nun wird aber für die historische Frage weder durch jene Tatsache noch durch diese Hypothese viel gewonnen. Dabei will ich nicht davon reden, welche Geschmacklosigkeit Platon durch die Annahme zugemutet wird, er habe in zehn Gesprächen immer wieder denselben Scherz gemacht, die von Aischines oder Antisthenes fingierte Bekanntschaft der beiden Männer wie ein geschichtliches Faktum zu behandeln, und auch darauf nur flüchtig hinweisen, daß etwa die Stelle des Phaidros jeder scherzhaften Pointe schlechterdings zu entbehren scheint. Entscheidend ist erst folgende Erwägung. Da bei Aischines Prodikos verspottet wurde, so kann seine Schrift für die Fiktion freundschaftlicher Beziehungen zwischen Prodikos und Sokrates gewiß nicht als Hauptquelle in Betracht kommen, wenngleich einzelne Anspielungen, wie die des Xenophontischen Gastmahls auf die „Verkupplung" des Prodikos mit Kallias durch Antisthenes, wahrscheinlich auf den „Kallias" des Aischines zurückgehen werden. Antisthenes aber müßte doch für seine Fiktion solcher Beziehungen einen Grund gehabt haben. Daß nämlich Prodikos in einem Antisthenischen Dialog dem Sokrates einfach eine ganz im Sinne des Kynikers gehaltene Belehrung moralischen und logischen Inhalts erteilt hätte, zu der dann Sokrates gerade nur Ja hätte sagen können, ist doch vollkommen ausgeschlossen. Möglich wäre nur, daß Antisthenes sich desselben Kunstgriffes bedient hätte wie Xenophon und die Verfasser des Eryxias und des Axiochos, daß er nämlich den Sokrates seine Ansichten als von Prodikos überkommene hätte aussprechen lassen, so daß der Keer hier dieselbe Rolle gespielt hätte, die in Platons Gastmahl der Mantineerin Diotima zufällt. Dann aber hätte doch Antisthenes einen Grund haben müssen, für diese männliche Diotima-Rolle gerade den Prodikos zu wählen, und dieser Grund mußte entweder ein persönlicher oder ein sachlicher sein. War es nun ein persönlicher, d. h. wußte Antisthenes, daß Sokrates von Prodikos Anregungen empfangen hatte und deshalb diesen am ehesten als Gewährsmann anführen konnte, so ist damit gerade jene historische Tatsache sichergestellt, deren Annahme die Hypothese entbehrlich machen sollte, und dann können übrigens die Platonischen Anspielungen sich wenigstens zum großen Teile nicht auf die Antisthenische Fiktion beziehen, da doch kein Leser die Erwähnung eines tatsächlich bestandenen Freundschafts- oder Schülerverhältnisses als Ironisierung einer anderseitigen literarischen Verwertung dieses Verhältnisses hätte verstehen können.

War aber das Motiv des Kynikers ein sachliches, d. h. ließ er den Sokrates gewisse Antisthenische Anschauungen dem Prodikos in den Mund legen, weil sie sich mit den Anschauungen des geschichtlichen Prodikos berührten, dann stehen wir vor einer doppelten Schwierigkeit. Denn erstens, gehören die Ansichten, die Sokrates bei Platon und Xenophon als Prodikeisch erwähnt, wirklich dem Keer, welches Recht haben wir zu der Behauptung, unsere Quellen schöpften sie nicht direkt aus dessen Schriften, sondern vielmehr aus Antisthenischen Kopien dieser Schriften? Und zweitens, um diese Konstruktion glaubhaft zu finden, müßten wir doch erst einen Grund zu der Annahme haben, die sachliche Anlehnung an Prodikos sei bei Antisthenes wahrscheinlicher als bei Sokrates selbst. Dies aber läßt sich gar nicht dartun. Denn was ist denn in der Tat glaublicher, als daß die Bemühungen des Sokrates um genaue Begriffsbestimmungen an die Untersuchungen des Prodikos über die Bedeutungsverschiedenheit der Synonyma anknüpften, oder daß seine in Fragen der praktischen Moral doch offenbar recht konservative Haltung sich mit den moralischen Anschauungen eines Mannes berührte, dem selbst der konservative Aristophanes[217]) — freilich gerade im Gegensatz zu Sokrates — „Weisheit und Verständigkeit" (*σοφίας καὶ γνώμης οὕνεκα*) zubilligte? Es gibt schlechterdings keinen Grund für die Voraussetzung, daß diese Motive eher den einer jüngeren Generation angehörigen Antisthenes zu einer freundlichen Haltung dem Keischen Sophisten gegenüber hätten bestimmen können als dessen Zeitgenossen Sokrates. Und nun kommt noch hinzu, daß Aristophanes gerade an der zitierten Stelle beide Männer, wenn auch mit einer charakteristischen Verschiedenheit in ihrer Bewertung, doch unverkennbar als zusammengehörig hinstellt, wenn er den Chor der Wolken Sokrates also anreden läßt:

οὐ γὰρ ἂν ἄλλῳ γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν
πλὴν ἢ Προδίκῳ, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὕνεκα, σοὶ δέ,
ὅτι βρενθύει ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλεις,
κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει κἀφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.

Ich glaube demnach, wir haben keinen vernünftigen Grund, zu bezweifeln, daß wirklich zwischen Prodikos und Sokrates nähere persönliche Beziehungen bestanden haben.

Leider aber hat dieses Ergebnis für uns doch nur ein sekundäres Interesse, und die Frage bleibt noch offen, inwiefern die dem Keer in den echten und unechten Platonischen Dialogen sowie bei Xeno-

---

217) Nub. v. 361.

phon beigelegten Anschauungen ihm wirklich gehören, und inwiefern sie Sokratischen, Antisthenischen, Xenophontischen oder noch späteren Ursprunges sind. Dieses schwierige Problem zerfällt nun in vier Teilprobleme.

3. Das erste betrifft die dem Keer beigelegten Bemühungen um Auseinanderhaltung der Bedeutungen synonymer Wörter. Und da darf man wohl sagen, daß wir keinerlei Recht haben, diese Bemühungen dem geschichtlichen Prodikos abzusprechen. Denn daß die zahllosen Anspielungen Platons sich nur in höchst gezwungener Weise auf eine Aischineische oder Antisthenische Fiktion beziehen lassen, habe ich oben dargelegt. Dazu kommt, daß Aristoteles[218]) dem Prodikos eine Distinktion zwischen drei Namen für Freude (*χαρά, τέρψις* und *εὐφροσύνη*) zuschreibt, die sich nur zum kleineren Teil mit einer entsprechenden Stelle des Platonischen Protagoras deckt, und die er offenbar keineswegs auf einen fingierten Prodikos bezieht (*καθάπερ Πρόδικος διῃρεῖτο*); ferner, daß Galen[219]) aus der Schrift des Keers „Über die menschliche Natur" eine ganz analoge Unterscheidung zwischen zwei Ausdrücken für „Schleim" (*φλέγμα* und *βλέννα*) zitiert; endlich und vor allem, daß uns, wie Spengel[219a]), Blass[219b]) und Norden[219c]) mit Recht hervorheben, schon bei Thukydides unverkennbare Einflüsse der Prodikeischen Synonymenlehre vor Augen liegen. Denn mag man auch einige der von den genannten Autoren namhaft gemachten Stellen als zweifelhaft oder unerheblich ausscheiden, an zwei Stellen wenigstens nimmt Thukydides Distinktionen von genau der gleichen Art vor, wie sie Platon im Protagoras dem Prodikos in den Mund legt:

Thuk. I. 69 i. f.	Prot. p. 337 B.
αἰτία μὲν γὰρ φίλων ἀνδρῶν ἐστὶν ἁμαρτανόντων, κατηγορία δὲ ἐχθρῶν ἀδικησάντων.	*ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι᾽ εὔνοιαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσι δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις.*
Thuk. II. 62.	. . . .
αὔχημα μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ ἀμαθίας εὐτυχοῦς καὶ δειλῷ τινὶ ἐγγίγνεται, καταφρόνησις δὲ ὃς ἂν καὶ γνώμῃ πιστεύῃ τῶν ἐναντίων περιέχειν.	*εὐδοκιμεῖν μὲν γὰρ ἔστι παρὰ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀκουόντων ἄνευ ἀπάτης, ἐπαινεῖσθαι δὲ ἐν λόγῳ πολλάκις παρὰ δόξαν ψευδομένων.*

Zum Überfluß sagt Marcellinus in der Vita des Thukydides[219d]) unter Berufung auf Antyllos ausdrücklich von dem großen Historiker: *ἐζήλωσε*

[218]) Top. II. 6, p. 112b, 22. [219]) Prod. Frg. 4 D. [219a]) Artt. sriptt., p. 54f.
[219b]) Att. Ber. I², S. 218f. [219c]) Ant. Kunstprosa I, S. 97ff.
[219d]) Vita Thuk. 36.

δ' ἐπ' ὀλίγον . . . . καὶ Προδίκου τοῦ Κείου τὴν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκριβολογίαν. Will man indes auch dieses Zeugnis, das ja wohl auf bloßer Schlußfolgerung beruhen wird, beiseite setzen, so bleibt doch als unzweifelhaft soviel bestehen, daß tatsächlich schon zur Zeit des Prodikos bewußte Unterscheidung synonymer Ausdrücke geübt wurde, und damit wird es vollends unmöglich, sie gerade dem Keischen Sophisten abzusprechen, für den sie vielfältig und ausdrücklich bezeugt ist.

4. Die zweite und schwierigste Frage betrifft den Apolog „Herakles am Scheideweg". Xenophon läßt a. a. O. den Sokrates folgendes sagen: „Auch der weise Prodikos spricht sich in der Schrift über Herakles, mit der er sich ja vor sehr Vielen hören läßt[220]), in derselben Weise über die Tugend aus, indem er sich, soviel ich mich erinnere, etwa folgendermaßen äußert" (*Πρόδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται, ὡσαύτως περὶ τῆς ἀρετῆς ἀποφαίνεται, ὧδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι*). Und am Schlusse fügt er hinzu: „So etwa pflegte Prodikos die Erziehung des Herakles durch die Arete darzustellen, nur daß er die Gedanken noch durch großartigere Ausdrücke schmückte, als ich es jetzt getan habe" (*οὕτω πως διώκει Πρόδικος τὴν ὑπ' Ἀρετῆς Ἡρακλέους παίδευσιν· ἐκόσμησε μέντοι τὰς γνώμας ἔτι μεγαλειοτέροις ῥήμασιν ἢ ἐγὼ νῦν*). Diels hat unstreitig recht, wenn er[221]) diese Anführung zunächst auf eine epideiktische Rede bezieht, die Prodikos — wenigstens nach der Fiktion bei Xenophon — zu halten pflegte (so daß die „Schrift" zunächst nur als ein dem Vortrage zugrunde liegendes Manuskript zu denken ist), und als Ausgangspunkt jeder weiteren Interpretation die Frage aufwirft, ob Xenophon diese Schrift als eine veröffentlichte oder vielmehr als eine unveröffentlichte denkt? Aus dem Wortlaut der Stelle wird sich dies kaum entscheiden lassen. Denn wenn auf der einen Seite die Erwägung naheliegt, daß Sokrates doch nicht den Inhalt eines Vortrages aus dem Gedächtnisse zitieren würde, wenn derselbe seither in allgemein zugänglicher Form veröffentlicht worden wäre, so kann doch auf der anderen Seite nicht in Abrede gestellt werden, das es allen Gewohnheiten der Zeit widersprechen würde, eine dem Publikum nur durch mündlichen Vortrag bekannte Rede (also einen *λόγος*) deswegen, weil der Redner sie schriftlich ausgearbeitet haben mochte, eine Schrift (ein *σύγγραμμα*) zu nennen.

---

220) Es ist doch wohl wahrscheinlicher, daß *ἐπιδείκνυται* medial zu verstehen und *ὅπερ* als dazugehöriges Objekt aufzufassen ist. Möglich bleibt es natürlich auch, *ἐπιδείκνυται* als Passivum, und *ὅπερ* als das dazugehörige Subjekt zu betrachten. Für den Sinn kommt es übrigens darauf kaum an.

221) Vorsokr. II. 1², S. 567, Anm. zu Z. 9. Dies hatte sowohl Joel als auch ich in meiner oben angeführten Besprechung seines Werkes übersehen.

Das Natürlichste bliebe wohl immer noch die Erklärung, Xenophon drücke sich absichtlich so unbestimmt aus: er nenne nämlich die Schrift, weil sie tatsächlich vorlag, und deshalb jene Rede nicht als ein Anekdoton hingestellt werden konnte, er lasse aber den Sokrates trotzdem nicht diese gewiss auch ihm (Xenophon) vorliegende Schrift, sondern den ihr zugrunde liegenden Vortrag aus dem Gedächtnis zitieren, weil es ihm widerstrebte, einen langen Abschnitt aus dem Werke eines anderen Autors wörtlich abzuschreiben, ebenso aber auch, diesen Abschnitt stilistisch umzuarbeiten und doch zugleich auf das Original ausdrücklich zu verweisen. Aus diesem Dilemma helfe er sich nun durch die Fiktion heraus, Sokrates habe den von ihm einmal gehörten Vortrag nach dem Gedächtnis angeführt, ohne dessen veröffentlichte Gestalt einzusehen: so stehe es dem Xenophon frei, eine selbständige stilistische Bearbeitung des Apologs zu geben, während er durch die Erwähnung der Schrift doch auf das Original hinweise. Mit anderen Worten, Xenophon fingiere, Sokrates habe den Apolog als Anektodon gekannt und zitiert, und wenn er ihn trotzdem die ,,Schrift" erwähnen lasse, so sei dies ein mehr oder weniger unbeabsichtigter Anachronismus, in dem sein besseres Wissen (um die erfolgte Veröffentlichung der Schrift) zutage trete. Ob aber diese Fiktion ursprünglich auf Xenophon zurückgehe oder von ihm ganz oder teilweise einem anderen Autor entlehnt sei, ließe sich darnach offenbar nicht beurteilen. Und da Joel zwischen einem Teil des Apologs — der zweiten Rede der Arete — und kynischen Reden bei Dio Chrysostomos u. A. wirklich auffällige Berührungen nachgewiesen hat, so stünden wir immer noch vor mehreren Möglichkeiten. Es könnte erstens sein, daß bei Antisthenes Prodikos — oder, was mir viel wahrscheinlicher wäre, auch bei ihm schon Sokrates nach Prodikos — den Apolog vortrug, und zwar im letzteren Falle natürlich ebenfalls als gedächtnismäßige Reproduktion eines früher einmal gehörten mündlichen Vortrags, und dann wäre es wieder möglich, entweder, daß schon Antisthenes trotzdem eines denselben Stoff behandelnden *σύγγραμμα* Erwähnung tat, oder aber auch, daß diese Erwähnung erst von Xenophon hinzugefügt wurde. Es könnte aber zweitens auch sein, daß Xenophon nur für seine Umarbeitung des Prodikeischen Originals zu diesem Zwecke verwendbare Schriften des Antisthenes benutzte, in welchem Falle natürlich sowohl die Fiktion eines Prodikeischen Anekdoton als auch die Erwähnung des *σύγγραμμα* für Xenophontisch zu halten wären. Ich würde mich in diesem Falle für die zweite Möglichkeit als für die einfachere entscheiden, ohne die erstere geradezu ausschließen

zu können. In jedem Falle aber müßte angenommen werden, daß ein *σύγγραμμα* des Prodikos — sei es nun als Vorlage des Antisthenes oder des Xenophon — wirklich existierte, da seine der Fiktion mündlicher Nacherzählung nach einem einmal gehörten epideiktischen Vortrag widersprechende Erwähnung sich anders überhaupt nicht motivieren ließe, möchte nun die in dieser Erwähnung gelegene Inkonsequenz nur dem Xenophon oder auch schon dem Antisthenes begegnet sein. Was wir aber auf solche Art jedenfalls erschließen müßten, wird für uns geradezu zur Gewißheit, da uns die tatsächliche Existenz der Prodikeischen Schrift anderweitig bezeugt ist. Denn, wie schon erwähnt wurde, bemerkt Eryximachos im Platonischen Symposion[222]), „tüchtige Sophisten" hätten prosaische Lobschriften auf Herakles und Andere verfaßt, „wie der vortreffliche Prodikos" (*τοὺς χρηστοὺς σοφιστὰς Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος*). Und der Scholiast zu den Wolken des Aristophanes[223]) sagt: „Es gibt aber auch von Prodikos ein Buch, betitelt *ὧραι* (*φέρεται δὲ καὶ Προδίκου βιβλίον ἐπιγραφόμενον Ὧραι*), in welchem er den Herakles mit der Tugend und der Schlechtigkeit zusammentreffen läßt. Beide ermahnen ihn, ihrer Lebensform zu folgen, er aber neigt sich der Tugend zu und zieht ihre Mühe den Augenblicksfreuden der Schlechtigkeit vor"[224]). Daß die beiden hier erwähnten Schriften des Prodikos sowohl miteinander als auch mit der aus Xenophon zu erschließenden Prodikeischen Schrift identisch sind, sollte nicht ernstlich bezweifelt werden. Denn daß die „Horai" des Scholiasten mit Xenophons „Schrift" zusammenfallen, ergibt sich aus ihrem Inhalt, der sich ja mit dem Apolog zum größeren Teile deckt, während doch die Angabe des Titels und das Referat über den bei Xenophon gleichfalls fehlenden Schluß die Unabhängigkeit des Scholiasten von Xenophon außer Zweifel stellen. Platon aber stimmt mit Xenophon bis in den Ausdruck überein (*Ἡρακλέους . . . ἐπαίνους . . . συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος*, Platon; *Πρόδικος . . . ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους*, Xenophon), und da er doch weder Titel noch Inhalt angibt, so kann auch er nicht die Quelle des Scholiasten gewesen sein. Ein Problem für sich ist freilich die Erklärung des Titels *ὧραι*. Diels (a. a. O.) stellt ihn mit *Ἡροδότου Μοῦσαι* zusammen und vermutet, er möchte der Schrift erst in alexandrinischer Zeit erteilt worden sein. Wichtiger ist die Frage, was er bedeutet, und welche

---

222) P. 177 B. 223) V. 361.

224) Diels hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht (a. a. O.), daß die hier erwähnte Entscheidung des Herakles bei Xenophon nicht vorkommt.

Schlüsse sich aus ihm auf ihren Inhalt ziehen lassen? Es kommen hier wohl vor allem zwei Möglichkeiten in Betracht. Entweder *ὥρα* bedeutet ,,Jugendblüte", dann weist der Plural darauf hin, daß in der Schrift neben der Erzählung aus der Jugend des Herakles auch noch solche aus der Jugend anderer Helden enthalten waren, etwa von dem Gesichtspunkt aus zusammengestellt, den — uns vom Anonymus Jamblichi her geläufigen — Gedanken zu erläutern, daß nur zeitig geübte und bewährte Tugend außerordentliche Leistungen im späteren Leben ermögliche. Dann könnte man auch Platons Worte *Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους* so verstehen, daß auch schon der eine beispielshalber angeführte Prodikos in seiner Schrift mehrere Helden verherrlicht habe. Xenophon würde dann die Schrift deshalb eine solche über Herakles nennen, weil er nur an den einen in ihr enthaltenen, von Sokrates angeblich aus dem Gedächtnis zitierten *λόγος* denkt und dieser Fiktion widersprechen würde, wenn er die ganze ,,Heldenjugend" des Prodikos zitierte. Einfacher ist aber wohl die Annahme, *ὧραι* bedeute hier ,,Jahreszeiten" oder auch ,,Tageszeiten". Auch in diesem Falle müßte die Schrift mehrere — mindestens drei — *λόγοι* enthalten haben, und da dann kein Grund besteht, an der Angabe des Xenophon zu zweifeln, die Schrift habe nur von Herakles gehandelt (so daß die ,,Anderen" bei Platon sich nicht auf Prodikos bezögen), so liegt es nahe, zu vermuten, in diesen *ὧραι* seien Episoden aus verschiedenen Lebensabschnitten des Helden dargestellt worden. Mit Rücksicht auf den Parallelismus von Jugend, Mannheit, Alter mit Morgen, Mittag, Abend oder auch mit Frühling, Sommer, Winter wäre dann auch ein Anlaß für die Betitelung *ὧραι* ersichtlich, sei es nun, daß diese schon auf den Sophisten, oder aber daß sie erst auf einen alexandrinischen Herausgeber seiner Schrift zurückgehe[225]). In jedem dieser Fälle ist anzunehmen, daß die ,,Horai" mehrere Erzählungen von der Art des ,,Herakles am Scheideweg', enthielten, somit in moralisierender Absicht frei erfundene (ob auch durchweg allegorische?) Episoden aus der Lebensgeschichte des Herakles, und daß Xenophon voraussetzt — vielleicht im Einklang mit der Wahrheit —, jede dieser Erzählungen habe ursprünglich den Stoff einer selbständigen, zu mündlichem Vortrage bestimmten Epideixis gebildet. Seine Fiktion geht dahin, Sokrates habe einer solchen beigewohnt und gebe ihren Inhalt aus dem Gedächtnis wieder, während diese Wiedergabe in Wahrheit die Bearbeitung eines

---

[225]) Warum Diels a. a. O. vermutet, im letzteren Falle möchten die ganzen *ὧραι* ,,eine aus Xenophon geflossene Bearbeitung" des Prodikeischen Originals gewesen sein, weiß ich nicht.

Abschnittes aus den veröffentlicht vorliegenden Horai des Prodikos darstellt. Gilt es mir aber so als feststehend, daß der von Xenophon bearbeitete Apolog „Herakles am Scheideweg" aus den Horai des Prodikos stammt, so ist damit leider noch nichts über die Frage gesagt, in welchem Umfange sich Xenophons Bearbeitung an das Prodikeische Original hielt. Und hier, fürchte ich, versagen für alle Details unsere Erkenntnismittel. Das Gerippe der Erzählung, wie es der von Xenophon unabhängige Aristophanes-Scholiast mitteilt, dürfen wir für das Eigentum des Keers halten, allein wie weit Xenophon im einzelnen von diesem Original abgewichen oder auch etwa einer von dem Original schon abweichenden Vorlage gefolgt ist, darüber wissen wir nichts, und in dieser Hinsicht bleiben alle oben entwickelten Möglichkeiten offen. Wahrscheinlicher ist mir, daß ihm keine Antisthenische Bearbeitung vorlag, sondern daß er kynisches Material nur für die zweite Rede der Tugend benutzte, den Rest dagegen selbst umgearbeitet hat. Da wir jedoch die Ausdehnung dieser seiner Umarbeitungstätigkeit nicht abschätzen können, so ist auch mit dieser Entscheidung für das Bild des Keers wenig gewonnen. Was wir mit annähernder Sicherheit wissen, ist nur das, was das Aristophanes-Scholion uns mitteilt, daß nämlich bei Prodikos „Herakles der Arete und der Kakia begegnet, daß beide ihn ermahnen, ihrer Lebensform zu folgen, er aber die Mühen der Tugend den Augenblicksfreuden der Schlechtigkeit vorzieht"[225a]).

[225a]) Spengel, Artt. scriptt. p. 58, hat auf die merkwürdige Erscheinung hingewiesen, daß auch in jener Fassung des Apologs, die Xenophon dem Prodikos in den Mund legt, mehrere auffällige Häufungen synonymer Ausdrücke begegnen (so in § 22· *κατασκοπεῖσθαι, ἐπισκοπεῖν, θεᾶσθαι, ἀποβλέπειν*, in § 28: *τοὺς θεοὺς ἵλεως εἶναι, ὑπὸ φίλων ἀγαπᾶσθαι, ὑπὸ πόλεως τιμᾶσθαι, ὑπὸ τῆς Ἑλλάδος θαυμάζεσθαι*, und ebenso: *θεραπευτέον τοὺς θεούς, τοὺς φίλους εὐεργετέον, τὴν πόλιν ὠφελητέον, τὴν Ἑλλάδα πειρατέον εὖ ποιεῖν*, in § 29: *ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας διηγεῖσθαι, ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἄγειν*, in § 33: *χαίρειν, ἀγάλλεσθαι, ἥδεσθαι*), darunter eine, die wenigstens zum größeren Teile einer auch bei Aristoteles und Platon für Prodikos bezeugten synonymischen Gruppe entspricht (*χαρίζεσθαι, τέρπεσθαι, ἥδεσθαι, εὐφραίνεσθαι* Xen. Mem. II. 1. 24; *χαρά, τέρψις, εὐφροσύνη* Arist. Top. II. 6, p. 112b, 22; *ἥδεσθαι, εὐφραίνεσθαι* Prot. p. 337 C). Blass, Att. Ber. I^2, S. 31^5, hat hiergegen eingewendet, es fehle bei Xenophon die für die Prodikeische Synonymik charakteristische Bedeutungsverschiedenheit: die synonymen Ausdrücke hätten bei Xenophon wenigstens zum großen Teile offenbar die gleiche Bedeutung, und würden nur der Abwechslung halber gebraucht. Dies ist für einen Teil der Fälle zuzugeben, und ich getraue mich deshalb nicht, aus dem von Spengel aufgezeigten Sachverhalt mit irgendwelcher Zuversicht weittragende Folgerungen abzuleiten. Trotzdem fällt es mir schwer, ihn einfach für einen zufälligen zu halten. Da vielmehr Xenophon ohnehin zugibt, daß er seine Vorlage einer stilistischen Bearbeitung unterzogen habe, so halte ich es für die wahrscheinlichste Annahme, daß uns in jenen gehäuften synonymen Ausdrücken Reste der ursprünglichen Prodikeischen Diktion erhalten sind, die wir unter der über sie gebreiteten Hülle der Xenophontischen Bearbeitung gerade noch erkennen können: der Keer mag jene

5. Die dritte Frage ist die, ob aus dem Inhalte des pseudoplatonischen Eryxias[226]) auf die Anschauungen des Prodikos geschlossen werden kann. Leider fehlt uns zur Beantwortung dieser Frage ein wesentlicher Behelf, nämlich ein gesichertes Wissen über die Abfassungszeit des Eryxias. Da die These dieses Gespräches dahin geht[227]), es sei die Weisheit das wertvollste Besitztum und deshalb der Weiseste mit dem Glücklichsten und Reichsten identisch, so wird es entweder einer älteren, kynisch-sokratischen Denkrichtung oder einer späteren, stoisch beeinflußten Epoche seine Entstehung verdanken. Da nun einerseits die sophistische Art des Gelderwerbs durch „Verkauf der Weisheit" als ganz selbstverständlich hingestellt wird[228]), andererseits jeder Hinweis auf spezifisch stoische Dogmen, insbesondere auch auf die von der Stoa gelehrte „Vorzüglichkeit" des Reichtums fehlt, vielmehr — was zwar ganz unstoisch, aber dafür gut kynisch ist — der Reichste geradezu der Elendeste heißt[229]), so hat die erstere Annahme wohl die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Und diese Wahrscheinlichkeit wird m. E. nicht aufgewogen durch den an sich ja gewiß auffälligen Umstand, daß Prodikos im Eryxias gerade als Gewährsmann für eine von Kritias vertretene These angeführt wird, während auch im Protagoras und im Charmides der Keer in ein Gespräch zwischen Sokrates und Kritias eingreift, resp. in einem solchen erwähnt wird (solche äußerliche Anknüpfung an Stellen echter Dialoge ist sonst für spätere Fälscher von der Art des Verfassers des Theages charakteristisch[230]). Mag aber der Eryxias ins 4. oder ins 3. Jahrhundert gehören, keinesfalls läßt sich annehmen, daß sein Verfasser sich der Figur des Prodikos bloß als eines traditionellen Requisits sokratischer Dialoge — also etwa in Nachahmung des Xenophon oder dessen eventueller Antisthenischer Vorlage — bedient habe. Denn im Eryxias beruft sich Sokrates nicht einfach wie dort auf eine von ihm nacherzählte Rede des Keers,

---

Synonyma unter strengerer Berücksichtigung ihrer eigentümlichen Bedeutungsnüancen gebraucht, und Xenophon mag seinen Wortschatz geplündert und dabei die semasiologische Besonderheit der einzelnen Ausdrücke verwischt haben.

[226]) Nach Diog. Laert. III. 62 gehörte der Eryxias schon im Altertum zu den einstimmig für unecht erklärten Dialogen. Dasselbe gilt auch vom Axiochos.

[227]) Eryx. p. 394 A. [228]) Eryx. p. 394 DE. [229]) Ibid. in fin.

[230]) Was Schrohl, De Eryxia, qui fertur Platonis, Göttingen 1901, p. 37 f., an angeblichen Entlehnungen aus Platon beibringt, scheint mir unerheblich: es sind sokratische Gemeinplätze, die ebensowohl aus der Gleichzeitigkeit der Autoren wie aus der Beeinflussung des einen durch den andern erklärt werden können. — Auch Boeckh (Simonis Socratici, ut videtur, dialogi quatuor, Heidelberg 1810, p. VI) hielt den Eryxias für ebenso alt wie die von ihm dem Schuster Simon zugeschriebenen pseudoplatonischen Dialoge.

sondern er berichtet die ganz eigenartige Geschichte von der dialektischen Bedrängung des Sophisten durch das ungenannte Bürschchen. Da es nun doch recht unwahrscheinlich ist, daß der Verfasser diese ganze Geschichte frei erfunden habe, so kann mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, er habe irgendwo mindestens so viel gelesen, Prodikos habe den Reichtum nicht an sich für ein Gut erklärt, vielmehr gemeint, er sei ein solches nur für denjenigen, der ihn zu gebrauchen verstehe, für jeden Anderen dagegen stelle er ein Übel dar, und dasselbe gelte für die übrigen äußeren „Güter", — mag er dies nun aus einer Schrift des Keers selbst herausgelesen oder es einer vermittelnden Quelle entnommen haben. Es läge sogar nahe, eine solche vermittelnde Quelle namhaft zu machen. Denn wenn bei Aischines Prodikos im „Kallias" auftrat, und wenn Xenophon, wahrscheinlich nach diesem Gespräch, den Antisthenes den Keer dem Kallias gerade wegen seines Reichtums „verkuppeln" läßt, so ist doch die Vermutung kaum abzuweisen, es werde bei Aischines aus diesem Anlasse auch von dem Werte des Reichtums die Rede gewesen sein, — was übrigens auf Grund ganz anderer Erwägungen (ausgehend nämlich von einer Stelle in Plutarchs Leben des Aristeides[231]), sehr scharfsinnig schon C. Fr. Hermann erschlossen hat[232]). Mag nun der Verfasser des Eryxias eine Schrift des Prodikos selbst, eine Aischineische oder eine anderweitige sokratische — etwa Antisthenische — Darstellung benutzt haben, immer bleibt es wahrscheinlich, daß weder er noch seine etwaige Quelle dem Prodikos jene Ansicht über den Reichtum ohne jeden speziellen Anhaltspunkt in den Schriften des Sophisten zugeschrieben haben wird. Allein was sich so unserer Erkenntnis, wenn auch nur halb schattenhaft, als positiver Gewinn darzubieten scheint, zerfließt sofort wieder fast völlig ins Leere. Es geht nämlich die hier dem Prodikos beigelegte Ansicht nur um einen kleinen Schritt über diejenige hinaus, die wir beim Anonymus Jamblichi angetroffen haben. Auch bei diesem lasen wir ja: „Wenn jemand eine Fähigkeit bis zur Vollendung treibt, . . . so soll er sie zum Guten und Rechtmäßigen gebrauchen, denn gebraucht er sie zu Unrecht und Ungesetzlichkeit, so ist dies das Allerschlechteste, und wäre besser nicht vorhanden als vorhanden", und die Übertragung dieses Gedankens von Fähig-

---

231) Aristid. 25.

232) Disputatio de Aeschinis Socratici reliquiis, Göttingen 1850, p. 12ff. Verlegt aber der Eryxias jenes Streitgespräch des Prodikos ins Lykeion, so ist daran zu erinnern, daß Demetr. De eloc. 205 aus einem Gespräch des Aischines den Satz anführt: „Wir also saßen im Lykeion, auf den Sitzen, wo die Kampfleiter den Wettkampf leiten."

keiten auf andere Besitztümer ist eine Selbstverständlichkeit, die überhaupt keinen gedanklichen Fortschritt bedeutet. Nun bleibt dieser Gedanke, wie schon angedeutet, hinter der These des „Eryxias" gewiß noch merklich zurück. Der Anonymus mochte ganz wohl die populäre Ansicht festhalten, äußere Vorzüge seien an sich wohl Güter, kämen aber als solche nur durch rechten Gebrauch zur Geltung, während bei unrechtem Gebrauch dieser ihr Gütercharakter gewissermaßen latent bleibe und hinter dem aus ihrem Mißbrauch entstehenden Übel gänzlich verschwinde. Ein sokratisch geschulter Denker aber, der ihn las, konnte kaum umhin, ihn so zu verstehen, als hätte er den Gütercharakter äußerer Vorzüge geradezu geleugnet, und erst in der Weisheit, als der Fähigkeit, jene Vorzüge recht zu gebrauchen, ein wahres Gut erblickt. Was aber vom Anonymus gilt, muß natürlich auch von Prodikos gelten. Es ist ohne Zweifel sehr wohl möglich, daß er dem Reichtum den Rang eines wahren Gutes abgesprochen und daß diese seine Äußerung zu der ihm im Eryxias zugewiesenen Rolle den Anlaß gegeben hat. Es kann aber geradesogut auch sein, daß er nur in irgendeiner zur Tugend aneifernden Rede — sie könnte in den Horen ebensowohl wie anderswo gestanden haben — der Jugend einschärfte, der Reichtum allein biete noch keine Gewähr für Glück, die Hauptsache sei die Fähigkeit, von ihm einen verständigen und rechtschaffenen Gebrauch zu machen, da er sich in den Händen eines Unverständigen und Ungerechten oft geradezu als ein Fluch erweise. Auch eine solche, über den Gesichtskreis anderer Sophisten in keiner Weise hinausgehende Paränese würde eine ganz zureichende Erklärung dafür darstellen, daß ein Sokratiker ihm die weitergehende These des „Eryxias" leihen und ihn als Gewährsmann für sie anführen mochte, mag nun dieser Sokratiker der Verfasser des Eryxias oder der seiner Vorlage sein. Auch in diesem Falle wäre demnach die Rolle, die Prodikos im Eryxias spielt, vollkommen verständlich. Es scheint mir aber ein unwidersprechlicher methodischer Grundsatz, daß wir einem Denker eine über den Gesichtskreis seiner Zeit- und Berufsgenossen hinausgehende Ansicht nur dann zuschreiben dürfen, wenn sich die Tatsachen ohne eine derartige Annahme nicht befriedigend erklären lassen. Da diese Voraussetzung hier nicht zutrifft, sind wir auch nicht berechtigt, auf Grund des Eryxias dem Prodikos die Lehre von der Adiaphorie des Reichtums und der äußeren Güter überhaupt mit irgendwelcher Zuversicht beizulegen: das einzige, was wir aus diesem Gespräche mit Wahrscheinlichkeit erschließen können, ist, daß der Keer irgendwo die Ansicht aus-

gesprochen hat, Reichtum und andere äußere Güter seien so lange keine Bürgschaft für Wohlfahrt und Glück, als sie nicht durch die Fähigkeit ergänzt würden, sie verständig und rechtschaffen zu gebrauchen.

6. Die vierte der oben aufgeworfenen Fragen endlich würde dahin gehen, was sich für die Ansichten des Prodikos aus dem pseudoplatonischen Axiochos gewinnen läßt? Man wäre zunächst geneigt, zu meinen, die Sachlage sei hier eine ganz ähnliche wie beim Eryxias. Fast niemand zweifelt heute daran, daß das Gespräch späten Ursprungs ist: von den Meisten wird es, und wohl mit Recht, ins 3. Jahrhundert gesetzt[232a]). Deswegen könnte es doch auf guten, uns verlorenen Quellen fußen. Eine solche scheint sich denn auch wirklich in dem gleichnamigen Dialoge des Aischines darzubieten, von dem uns Diogenes Laertios[233]) ja freilich nichts als den Titel aufbehalten hat, und wenn dieser Autor den Prodikos im „Kallias“ auftreten ließ, warum sollte er ihn nicht auch im „Axiochos“ haben auftreten lassen, oder warum sollte nicht wenigstens der Verfasser des pseudoplatonischen Axiochos, der ja den gleichnamigen Dialog des Aischines gewiß studiert haben wird, in den diesem Gespräch entnommenen äußeren Rahmen auch ein Wissen über Prodikos eingetragen haben, das er dem „Kallias“ desselben Sokratikers entnahm? Tröstet demnach in unserem Gespräch Sokrates den sterbenden Axiochos durch Nacherzählung einer epideiktischen Rede, die Prodikos im Hause des Kallias gehalten hat, und in der er das Leben seiner vielen Übel wegen so hart verklagte, daß Sokrates beinahe darauf verzichtet hätte, so hätte die Vermutung gewiß vieles für sich, daß dieses Gerippe unseres Dialogs entweder zur Gänze von Aischines stamme oder doch aus Bruchstücken zweier seiner Gespräche zusammengeleimt sei. Auch dürfte man gegen diese Vermutung nicht einwenden, daß sich im Axiochos an die Trostrede des Prodikos noch eine solche des Barbaren Gobryas reiht: kannte doch das Altertum auch von Phaidon einen „Zopyros“,[234]) warum also sollte nicht auch Aischines sich auf einen Barbaren berufen haben? Man hätte dann zunächst weiter zu fragen, wie Aischines dazu kommen mochte, gerade den Prodikos als Gewährsmann des Sokrates

---

[232a]) Die sprachlichen und sachlichen Gründe für diesen Ansatz s. bei Feddersen, Über den pseudoplatonischen Dialog Axiochus, Kuxhavener Programm (1895); Immisch, Philologische Studien zu Platon I (1896); Brinkmann, Beiträge zur Kritik und Erklärung des Dialogs Axiochos, Rh. Mus. 51 (1896), S. 441 ff.; Th. Gomperz, Gr. Denker I³, S. 463; Diels, Vors. II. 1², S. 573., zu Z. 2; v. Wilamowitz, Gött. Gel. Anz. 1895, S. 977 ff., möchte sogar noch tiefer als ins 3. Jahrhundert herabgehen.

[233]) II. 61. [234]) Diog. Laert. II. 105.

für eine pessimistische Lebensansicht, oder auch als unmittelbaren Verkünder einer solchen zu nennen? A priori haben wir keinen Grund, eine solche Lebensansicht dem Keer nicht zuzutrauen. Auch beim Anonymus Jamblichi heißt es ja, die Todesfurcht sei um so unvernünftiger, als doch dem Menschen, wenn sein Leben sich in die Länge dehnt, das üble Alter und keineswegs Unsterblichkeit bevorsteht. Und von Antiphon hörten wir: „Leicht anzuklagen ist jedes Leben, auch das wunderwie selige, und enthält nichts Ungemeines, nichts Großes und Erhabenes, sondern alles ist klein und kraftlos und kurzzeitig und vermengt mit großen Leiden", wobei noch daran zu erinnern wäre, daß ja von Antiphon auch eine förmliche „Tröstungskunst" bezeugt wird.

Allein sogar ein positives Indizium dafür, daß wirklich gerade Prodikos ähnliche Gedanken geäußert hat, scheinen wir zu besitzen. Im Platonischen Protagoras nämlich berichtet Sokrates über seine — übrigens ebenfalls im Hause des Kallias stattfindende — Begegnung mit dem Keer folgendermaßen[235]: „Auch den Tantalos sah ich. Denn es war eben auch Prodikos, der Keer, anwesend .... Prodikos nun lag da, eingehüllt in Felle und viele Decken, wie es schien ...." (*καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλόν γε εἰσεῖδον ...*). Dies ist nun zunächst nichts anderes als ein Zitat aus der Odyssee[236], und in der Tat läßt ja Platon wenige Zeilen vorher den Sokrates sein Zusammentreffen mit Hippias in der Wendung erzählen: „Aber nach diesem gewahrt' ich, sagt Homer (*τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα, ἔφη Ὅμηρος*), Hippias, den Eleer". Allein schon das kann auffallen, daß wohl Prodikos, nicht aber Hippias, mit einem bestimmten Schatten der Unterwelt verglichen wird, und auch das gibt zu denken, daß die im folgenden angedeutete Kränklichkeit des Keers einen gewissen sachlichen Bezug zu dem vielgequälten Hadesbewohner aufzuweisen scheint, von dem ja der Dichter an eben jener Stelle sagt:

καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα,

worauf dann die berühmte Schilderung seines vergeblichen Dürstens und Hungerns folgt. Nun ist es ja natürlich möglich, daß Prodikos in der Tat kränklich war, und daß Platons Bemerkung keine andere Pointe enthält. Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß sie ungleich mehr Salz hätte, wenn zwischen Prodikos und Tantalos irgendeine sachliche Beziehung bestand. Denken wir z. B., Prodikos hätte in einer bekannten Rede das menschliche Leben überhaupt mit dem

---

235) P. 315 BC ff. 236) λ 582.

Zustand des Tantalos verglichen, es als ein unausgesetztes vergebliches Hungern und Dürsten dargestellt, das stets — wie Antiphon sagt — „mit großen Leiden vermengt“ sei (*ἀναμεμειγμένα λύπαις μεγάλαις*), so würde erst unter dieser Voraussetzung die volle Sonne Platonischen Humors aus jener Anspielung auf den Vers hervorblitzen: „Auch den Tantalos sah ich, in großen Schmerzen sich windend.“ So scheint es, die Angaben des Axiochos erführen eine unerwartete Bestätigung: Prodikos hätte irgend einmal, ähnlich wie Antiphon und der Anonymus, die Übel des Lebens, vielleicht durch einen Vergleich mit dem Zustande des Tantalos, ins Licht gesetzt, dies habe Aischines zu der Fiktion veranlaßt, der Keer habe, möglicherweise schon im Hause des Kallias, eine Epideixis vorgetragen, in der eine heftige Anklage des Lebens vorgekommen sei, und durch deren Nacherzählung vielleicht auch schon bei ihm Sokrates den sterbenden Axiochos tröstete; diese fiktive Einkleidung habe der Verfasser des pseudoplatonischen Axiochos entlehnt oder mit anderen überlieferten Daten kombiniert, und sie nur mit modernerem Inhalte erfüllt. Zwei sehr ernste Bedenken rauben indes all diesen Vermutungen viel von ihrer Kraft.

Es läßt sich nämlich nicht verkennen, daß im Axiochos der äußerlichen Übereinstimmungen mit echten Platonischen Gesprächen so viele sind, daß sich die Vermutung aufdrängt, sein Verfasser habe die Einkleidung seines Dialoges einfach aus einzelnen Fetzen fremder Werke zusammengeflickt[236a]). Gleich der Eingang des Gespräches, wo Sokrates unvermutet von Kleinias angerufen wird, sieht aus, als wäre er dem Anfang der Politeia nachgebildet, an dem ihm von seiten des Polemarchos dasselbe begegnet. Dieser Kleinias, Sohn des Axiochos, findet sich wieder in den ersten Sätzen des Euthydemos. In seiner Gesellschaft befinden sich (im Axiochos) der Musiker Damon und Charmides, Sohn des Glaukon. Von diesen begegnet der letztere nicht nur zu Beginn des nach ihm benannten Gespräches, sondern er wird auch im Protagoras[237]) nahe am Anfang zusammen mit demselben Kallias genannt, in dessen Hause Sokrates im Axiochos den Vortrag des Prodikos gehört haben will, der erstere aber — Damon — wird im Laches als Vertrauter des Prodikos bezeichnet. Richtig wird auch alsbald Prodikos zitiert, und zwar nicht ohne den an dieser Stelle — in der Einleitung zu seiner Trostrede — höchst unpassenden Scherz, er verkaufe seine Weisheit bald um eine halbe Drachme, bald um zwei, bald um vier Drachmen, was doch

---

236a) Zum Folgenden vgl. Feddersen a. a. O. 237) P. 315 A.

sehr auffällig an die Bemerkung des Kratylos über die 50 Drachmen- und die Drachmen-Vorlesung des Keers erinnert. Das Bedenklichste aber ist die Ähnlichkeit zwischen der Einführung des Prodikos im Axiochos und seiner Einführung im Eryxias. Hier heißt es[238]: „Eben diese Rede hielt kürzlich im Lykeion ein weiser Mann, Prodikos aus Keos“ (*τουτονὶ τὸν λόγον πρώην ἐν Λυκείῳ ἀνὴρ σοφὸς λέγων Πρόδικος ὁ Κεῖος . . .*), dort[239]: „Das sind Nachklänge vom weisen Prodikos her . . . Und kürzlich nun ließ er sich bei Kallias, dem Sohne des Hipponikos hören, und . . .“ (*ταῦτα δὲ, ἃ λέγω, Προδίκου ἐστὶ τοῦ σοφοῦ ἀπηχήματα . . . καὶ πρώην γοῦν παρὰ Καλλίᾳ τῷ Ἱππονίκου ποιούμενος ἐπίδειξιν . . .*). An beiden Stellen also heißt nicht nur Prodikos „weise“, was ja auch bei Xenophon steht, und es wird nicht nur der Ort der Epideixis angegeben, was schon viel auffälliger ist, sondern es wird auch mit demselben Wörtchen *πρώην* betont, daß jene Epideixis „kürzlich“ stattgefunden habe. Nun ist es ja natürlich möglich, daß diese auffälligen Übereinstimmungen in der Verwertung gemeinsamer Quellen, also namentlich wohl der beiden Dialoge des Aischines, ihren Grund haben. Aber auch der Verdacht läßt sich nicht einfach abweisen, es werde im Axiochos der Eryxias direkt nachgeahmt. Dann aber würde sein Zeugnis fast jede selbständige Bedeutung verlieren. Denn wenn der Verfasser des Axiochos aus dem Eryxias, und vielleicht ja auch aus Xenophon, die Berufung auf eine epideiktische Rede des Prodikos als Requisit eines sokratischen Dialoges kannte, dann kann es der reine Zufall sein, daß er seine Trostrede gerade dem Keer in den Mund legt, er brauchte in seinen Quellen von pessimistischen Äußerungen des Sophisten gar nichts gelesen zu haben, und konnte sie ihm doch zuteilen, einfach weil er gefunden hatte, Prodikos sei einer der wenigen Männer, auf die angesehene Autoren den Sokrates sich berufen ließen.

Andererseits zeigt eine genauere Untersuchung der Quellenfrage, daß der Verfasser des Axiochos alles, wofür er sich auf Prodikos beruft, auch anderswoher beziehen konnte. Dabei bin ich gegen die Annahme der meisten Kritiker, er habe die Ausmalung der Übel des Lebens[339a] direkt den entsprechenden Ausführungen des Krates[339b], die der Beschwerden des Alters[339c] den analogen Äußerungen des Bion[339d], das Argument, der Tod schmerze weder den Lebenden noch den Toten[339e], dem Epikuros[339f] entlehnt, einigermaßen mißtrauisch: daß wenigstens der Gedanke des Bion im Axiochos wesentlich und

---

238) Eryx. p. 397CD. 239) Ax. p. 366C.
339a) P. 366D ff. 339b) Teletis Reliquiae², p. 49 f. (Hense). 339c) P. 367B.
339d) bei Teles, p. 15 f. H. 339e) P. 369B. 339f) Epicurea, p. 61, 5 Usener

geschickt verändert ist, hat mein Vater gezeigt[339g]). Dagegen liegt schon von vornherein die Vermutung sehr nahe, wenn der Axiochos ein im 3. Jahrhundert verfaßter Platonischer Dialog ist, so werde seine Hauptquelle die klassische Trostschrift der alten Akademie sein, nämlich Krantors *περὶ πένθους*. Und diese Vermutung wird m. E. zur Gewißheit erhoben durch den eingehenden Vergleich, den Buresch[339h]) zwischen dem Axiochos einerseits, dem aus Ciceros Tusculanen und Plutarchs Consolatio ad Apollonium zu rekonstruierenden Gedankengange Krantors andererseits durchgeführt hat. Denn wenn freilich Buresch, der den Axiochos mit dem gleichnamigen Dialoge des Aischines identifiziert, ihn als die Quelle Krantors auffaßt, so läßt sich doch, sobald der späte Ursprung des Axiochos feststeht, dieses Verhältnis ohne weiteres umkehren, wobei sich denn auch der a priori glaubhafte Sachverhalt ergibt, daß der Verfasser des Axiochos die Darlegungen des Krantor, und besonders seine Homer-, Euripides- und Herodot-Zitate verkürzt hat, während Buresch annehmen mußte, daß Krantor die Gedanken des Axiochos amplifizierte und die von diesem angeführten Dichter- und Historikerstellen ergänzte[339i]). Hat aber der Verfasser des Axiochos Krantors *περὶ πένθους* benutzt, so besagt dies, daß er aus jenem Strome geschöpft hat, in den alle Konsolationsgedanken der früheren Jahrhunderte zusammengeflossen waren, und dann können wir, glaub' ich, unmöglich ausmachen, ob auch Prodikos zu dieser Masse etwas, und erst recht nicht, was er zu ihr beigesteuert haben mag. Krantor hat ohne Zweifel Krates und Bion gelesen, er wird auch jene Anklagen gekannt haben, die der Kyrenaiker Hegesias, der *πεισιθάνατος*, gegen das Leben geschleudert hatte[339k]), und nicht minder jene laudatio mortis des Alkidamas, von der Cicero sagt, sie „bestehe aus einer Aufzählung der menschlichen Leiden[339l])". In diesem ungeheuern Material, und in dem, was etwa

---

[339g]) Gr. D. I³, S. 463.

[339h]) Consolationum . . . . historia critica (Leipziger Dissertation, 1886), p. 51 ff.

[339i]) Den Nachweis, daß nicht Krantor den Axiochos, sondern vielmehr der Verfasser des Axiochos Krantor benutzt, hat, wie ich nachträglich sehe, in siegreicher Polemik gegen Buresch schon Feddersen a. a. O. geführt. Wenn er trotzdem für den Axiochos direkte Abhängigkeit von Krates und Bion nachweisen zu können glaubt, so scheint mir das nicht konsequent.

[339k]) Ich kann mich der Vermutung nicht erwehren, in der seltsam-scherzhaften Wendung des Sokrates (Ax. p. 366 C): (*Πρόδικος*) *τοσάδε τοῦ ζῆν κατεῖπεν, ὥστε ἔγωγε μὲν παρὰ ἀκαρῆ διέγραψα τὸν βίον, καὶ ἐξ ἐκείνου θανατᾷ μου ἡ ψυχή, Ἀξίοχε,* liege eine ironische Anspielung eines Zeitgenossen auf die Todespredigten des Hegesias verborgen.

[339l]) Tusc. I. 48. 116. — Alkidamas war, soweit wir nach der Sophistenrede urteilen können, ein in hohem Grade auf Originalität bedachter Autor. Da ist es nicht gerade sehr wahrscheinlich, daß er ein *θανάτου ἐγκώμιον* geschrieben hätte, wenn

noch nach Krantor aus epikureischen Quellen in die Akademie eingeströmt sein mag, konnte sich alles finden, wofür der Axiochos den Sokrates sich auf Prodikos berufen läßt, und diese Berufung selbst war, wie gezeigt, bei Xenophon und im Eryxias als ein zur Nachahmung geeignetes Vorbild gegeben. Daß dem „Axiochos" pessimistische Äußerungen des geschichtlichen Prodikos wenigstens als mittelbare Quelle zugrunde liegen, bleibt unter diesen Umständen eine bloße Möglichkeit, die sich mit irgendwelcher Zuversicht nicht einmal zu einer Wahrscheinlichkeit erheben läßt.

Das Ergebnis dieser langwierigen, den Zusammenhang unserer Betrachtung unterbrechenden und doch unerläßlichen Untersuchung über das Verhältnis des Prodikos zur Sokratik ist ein vorwiegend negatives: der ihm im Axiochos beigelegte Pessimismus kann ihm nur mit sehr geringer Zuversicht zugeschrieben werden, die ihm im Eryxias zugeschriebene Lehre von der Adiaphorie der äußeren Güter hat er vielleicht in keinem tieferen Sinn als etwa der Anonymus Jamblichi vertreten, vom Apolog „Herakles am Scheideweg" geht möglicherweise nur ein mageres Skelett auf ihn zurück, als feststehend kann nur angesehen werden, daß er sich um die Auseinanderhaltung synonymer Ausdrücke bemühte und durch diese Bemühungen auch den ihm persönlich nahestehenden Sokrates zu seinen Definitionsversuchen angeregt hat. Alles andere, was die sokratische Tradition um ihn her aufgehäuft hat, ist unbrauchbarer Schutt. Und erst jetzt, nachdem dieser Schutt hinweggeräumt ist, können wir darangehen, die Schriftstellerei des Prodikos auf die sie beherrschenden Interessen hin zu untersuchen und seine Gestalt dem Rahmen der Sophistik an der ihr zukommenden Stelle einzufügen.

7. Daß Prodikos ein Rhetor war, kann nicht zweifelhaft sein. Im größeren Hippias[240]) ist davon die Rede, daß er — ganz wie Gorgias — seine Beredsamkeit häufig in den Dienst seiner Heimat stellte (*πολλάκις μὲν καὶ ἄλλοτε δημοσίᾳ ἀφίκετο, ἀτὰρ τὰ τελευταῖα ἔναγχος ἀφικόμενος δημοσίᾳ ἐκ Κέω λέγων τ' ἐν τῇ βουλῇ πάνυ ηὐδοκίμησεν*), und überdies durch Veranstaltung epideiktischer Vorträge und durch Jugendunterricht erstaunliche Beträge verdient habe[241]) (*καὶ ἰδίᾳ ἐπιδείξεις*

es von Prodikos eine Rede gleichen Inhalts gab. Daß der Keer, ohne gerade diese Konsequenz zu ziehen, die Übel des Lebens in beweglichen Worten dargestellt habe, bleibt natürlich trotzdem möglich, aber die Tantalus-Anspielung im Protagoras, so hypothetisch ihre Deutung notwendig bleiben muß, scheint mir für diese Annahme immer noch ein kräftigeres Argument als das Zeugnis des Axiochos.

240) P. 282C.

241) Daß Prodikos auch seine *ἐπιδείξεις* gegen Eintrittsgeld hielt, wird auch Ax. p. 366C vorausgesetzt, und überdies für ihn wie für Protagoras bei Diog. Laert. IX.

ποιούμενος καὶ τοῖς νέοις συνὼν χρήματα ἔλαβεν θαυμαστὰ ὅσα). Nach Quintilian[242]) hat er sich mit der Lehre von den Gemeinplätzen beschäftigt, und kein Geringerer als Kallimachos hat ihn ausdrücklich unter die Redner (*ῥήτορες*) gerechnet[243]). Der Aristophanes-Scholiast, dem wir die Kenntnis dieses letzteren Urteils verdanken, polemisiert dagegen durch die Bemerkung, aus der von ihm kommentierten Stelle der „Vögel"[244]) gehe hervor, er sei vielmehr Philosoph gewesen (*σαφῶς γὰρ ἐν τούτοις φιλόσοφος*). Und gewiß möchte man aus den Versen:

ἵν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων,
φύσιν οἰωνῶν γένεσίν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἐρέβους τε Χάους τε
εἰδότες ὀρθῶς Προδίκῳ παρ' ἐμοῦ κλάειν εἴπητε τὸ λοιπόν

zunächst schließen, er habe — etwa im Geiste des Hippias Gelehrsamkeit in rednerisch vollendeter Form vermittelnd — eine prosaische Theo- und Kosmogonie verfaßt. Doch ist natürlich in diesem Belang auf das Zeugnis eines Dichters, der Sokrates für einen typischen Vertreter der Naturphilosophie hielt oder ihn doch als solchen darstellte, schlechterdings nichts zu geben. Und im übrigen sind wir für etwaige naturphilosophische Schriften des Keers auf sehr dürftige Spuren angewiesen. Denn wenn Cicero ihn an einer schon erwähnten Stelle[245]) unter jenen alten Rednern nennt, deren Vielseitigkeit so weit gegangen sei, daß sie „auch über die Natur" gesprochen und geschrieben hätten, so kann man daraus im günstigsten Falle auf die rhetorische Bearbeitung eines naturphilosophischen Themas schließen, wie wir sie ja auch etwa für Hippias voraussetzen mußten. So bleiben denn nur zwei Notizen bei Galen übrig[246]): in der ersten bemerkt er, wie von Parmenides, Empedokles, Alkmaion und Gorgias habe es auch von Prodikos eine Schrift des Titels „Über die Natur" gegeben, an der zweiten führt er aus der Schrift des Keers „Über die menschliche Natur" (*περὶ φύσεως ἀνθρώπου*) die schon früher erwähnte Unterscheidung zwischen *φλέγμα*

---

ausdrücklich bezeugt (*οὗτος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος λόγους ἀναγινώσκοντες ἠρανίζοντο*). Im allgemeinen würden wir uns vorstellen, sie hätten für die Sophisten mehr die Bedeutung einer Reklame für die entgeltlichen Unterrichtskurse gehabt als die einer an sich selbst gewinnbringenden Erwerbstätigkeit. Ob übrigens die immer wiederkehrenden Scherze über die teueren und billigen Kurse des Keers (außer den eben angeführten Stellen aus Hipp. Mai. und Ax. bes. Cratyl. p. 384B und Arist. Rhet. III. 14, p. 1415b, 15) auf mündliche Überlieferung oder auf die „Verspottung" des Prodikos im „Kallias" des Aischines zurückgehen, wird sich schwer ausmachen lassen, keineswegs konnten sie in den veröffentlichten Schriften des Sophisten ihre Grundlage haben. Auf der Verspottung des Prodikos und des Anaxagoras im „Kallias" beruht vielleicht auch die Notiz des Gellius, Euripides sei ein Schüler des Prodikos und des Anaxagoras gewesen (s. unten!).

242) Vors. II. 1², S. 564, 27. 243) Ibid. Z. 31. 244) Av. v. 692.

245) De orat. III. 32. 128. Vgl. oben Anm. 71. 246) Prod. Frg. 3 u. 4D.

und *βλέννα* an. Ist es ein Zufall, daß sich aus diesen beiden Schriften gerade nur ein mit der „Synonymik" enge zusammenhängender Gedanke erhalten hat, oder war am Ende auch in ihnen das Hauptabsehen des Autors auf korrekte Begriffsbestimmungen gerichtet? Jedenfalls kann es, wenn anders wenigstens die eine der beiden Schriften noch zu Galens Zeit vorhanden war, kaum mehr ein Zufall heißen, daß von seiner „Naturphilosophie" so wenig wie von der des Hippias auch nur ein einziger Gedanke auf uns gekommen ist; man darf daraus wohl schließen, daß jene Schriften ein Minimum an selbständigem Gedankeninhalt bargen, und daß das formale Interesse in ihnen weitaus überwog. Auch dem Altertum ist es nicht eingefallen, den Prodikos wegen seiner „naturphilosophischen" Parerga zu den „Physikern" zu rechnen: wenigstens finden wir bei Gellius die Notiz[247]), Euripides sei der Schüler „des Physikers Anaxagoras und des Redners Prodikos" gewesen (auditor fuit physici Anaxagorae et Prodici rhetoris), und wenn dieselbe, wie es nicht unwahrscheinlich ist, auf einen Scherz im „Kallias" des Aischines zurückgeht, so ist sie für die hier diskutierte Frage nur um so beweiskräftiger. In demselben Sinne ist es auch charakteristisch, wenn Dionysios von Halikarnaß[248]) den Isokrates zum Schüler des Prodikos, des Gorgias und des Teisias macht, da diese Zusammenstellung unwidersprechlich beweist, daß in den folgenden Worten: „die damals in Hellas den größten Ruf hinsichtlich der Weisheit hatten" die „Weisheit" (*σοφία*) — wie ja auch sonst, etwa bei Isokrates, nicht selten — die technische Bedeutung rednerischer Begabung hat. Steht es demnach fest, daß jedenfalls den „physikalischen" Interessen gegenüber die rhetorischen beim Keer eine durchaus zentrale Stellung einnahmen, so wäre zunächst weiter die Frage nach seiner rednerischen Eigenart aufzuwerfen. Leider reichen unsere Kenntnisse zur Beantwortung dieser Frage nicht aus. Denn kaum mehr als ein einziger vollständiger Satz ist uns — bei Stobaios — als Prodikeisch überliefert[249]) und kann mit Wahrscheinlichkeit als echt gelten. Er lautet: „Verdoppeltes Begehren ist Liebe, verdoppelte Liebe wird Wahnsinn" (*ἐπιθυμίαν μὲν διπλασιασθεῖσαν ἔρωτα εἶναι, ἔρωτα δὲ διπλασιασθέντα μανίαν γίγνεσθαι*). Immerhin gibt er uns von der „Erfindung" des Keers keinen ungünstigen Begriff. Denn er erhebt sich in seiner sententiösen Prägnanz beträchtlich über das etwa durch den Anonymus Jamblichi repräsentierte sophistische Durchschnittsniveau, und nimmt auf der Linie, die die Trivialität mit der Para-

247) Vors. II. 1², S. 564, 20. Vgl. oben Anm. 241. 248) Ibid. Z. 15.
249) Prod. Frg. 7 D.

doxie verbindet, eine Stelle ein, die der Paradoxie vielleicht sogar etwas näher steht als Antiphon: ich denke, wäre uns der Spruch als Adespoton überliefert, so würden wir etwa auf Demokritos als seinen Urheber raten. Nehmen wir dazu, daß der Xenophontische Sokrates dem Keer eine ihm zu weitgehende ,,Großartigkeit" des Ausdrucks zuschreibt (*ἐκόσμησε μέντοι τὰς γνώμας ἔτι μεγαλειοτέροις ῥήμασιν ἢ ἐγὼ νῦν*), und daß die genaue Beachtung der ,,Synonymik" notwendig eine sehr sorgfältig gewählte, andererseits eine etwas abgezirkelte und pedantische Ausdrucksweise mit sich bringen mußte, so vermögen wir uns immerhin, wenngleich nur in recht verschwommenen Umrissen, ein Bild von der Diktion des Keischen Rhetors zu machen. In einer solchen, des Geistes und der Großartigkeit nicht entbehrenden, aber sorgfältig gewählten und logisch genauen Prosa seine Stoffe zu behandeln, wird demnach wohl das Hauptinteresse des Prodikos gewesen sein. Es bleibt die Frage übrig, welchen Gebieten er — von gelegentlichen Seitenschritten in die ,,Physik" abgesehen — diese Stoffe entnahm, und welche sachlichen Interessen sich in dieser Stoffwahl kundgegeben haben. In dieser Hinsicht kommen vor allem drei Stoffkreise in Betracht.

8. *Zunächst* wird uns eine eigenartige Ansicht des Prodikos über die Entstehung des Götterglaubens bezeugt[250]). Es seien nämlich die den Menschen nützlichen Naturgegenstände von diesen als Götter betrachtet und verehrt worden[251]). Etwas Unglaubliches liegt hierin

---

[250]) Prod. Frg. 5 D.

[251]) Mein Vater (Gr. Denk. I³, S. 346) nimmt an, auch der Zusatz des Philodem ,,und hernach die Erfinder der Nahrungsmittel, der Behausungen und der anderen Künste" gehöre noch dem Prodikos. Darin kann ich ihm nicht folgen, halte denselben vielmehr für das Eigentum des Persaios. Philodem schreibt: *Περσαῖος . . .*, *ὅταν ἐν τῷ περὶ θεῶν μὴ ἀπίθανα λέγῃ φαίνεσθαι τὰ περὶ ⟨τοῦ⟩ τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθαι πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὑρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διόνυσον . . .* Dies kann man sprachlich entweder so verstehen, daß das mit *μετὰ δὲ ταῦτα* beginnende Satzglied noch dem Prodikos gehört, in welchem Falle *πρῶτον* auf *τετιμῆσθαι* bezogen werden muß, oder so, daß es einen Zusatz des Persaios darstellt, in welchem Falle *πρῶτον* immer noch entweder zu *τετιμῆσθαι* oder zu *γεγραμμένα* gezogen werden kann. Die erstere Auslegung wird aber schon dadurch erschüttert, daß es dann ein Zufall sein müßte, daß sowohl Cicero als Sextus dem Prodikos nur die Vergötterung der Naturobjekte, nicht aber auch die ihrer Entdecker beilegen, während Cicero die Lehre von der Vergötterung der Objekte und ihrer Entdecker dem Persaios, ohne des Prodikos zu erwähnen, als dessen eigene Ansicht zuschreibt. Sie wird aber meines Erachtens dadurch geradezu unhaltbar, daß Sextus ausdrücklich berichtet, nach Prodikos hätten die Menschen das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos verehrt, also das Objekt und nicht den Erfinder (was ja auch bei weiblichen Gottheiten kaum vorstellbar wäre). Widersprechen einander aber ein eindeutiger und ein zweideutiger Text, so ist offenbar der zweite nach dem ersten auszulegen, nicht umgekehrt. Überdies sucht Sextus (Adv. Math. IX. 41) die Ansicht des Prodikos durch das

— mag man die Nachricht auch noch so radikal auslegen — gewiß nicht, zu einer Zeit, zu der einerseits Kritias den Götterglauben für eine Erfindung weiser Männer erklärte, andererseits Sokrates durch den Hinweis auf die dem Menschen so nützliche Einrichtung der Welt seinen Glauben an eine göttliche Weltleitung begründete. Dürfte daher jenes Zeugnis ohne nähere Prüfung radikal interpretiert werden, so hätten wir einfach festzustellen, daß uns bei Prodikos neben dem rhetorischen ein neues sachliches Interesse entgegentritt: dieser Sophist sei vom Geiste religiöser Aufklärung berührt worden und habe die Volksgottheiten als bloße Personifikationen heilbringender Naturpotenzen begriffen. Wir müßten dann nur hinzusetzen, daß dieses religiöse Aufklärungsinteresse sich dem sonstigen Interessenkreise des Keers ziemlich unvermittelt einfügt, oder daß wir doch durch unsere Quellen nicht in den Stand gesetzt sind, eine derartige Vermittlung wahrzunehmen. Indes ist die Überlieferung selbst keineswegs von solcher Beschaffenheit, daß sie uns jene radikale Auslegung als die einzig mögliche aufnötigte. Von unseren vier Zeugen nämlich führen zwei (Philodem und Cicero) ziemlich übereinstimmend eine Stelle aus dem Buche des Stoikers Persaios über die Götter an, an der dasjenige als nicht unglaubwürdig bezeichnet wurde, „was darüber, daß die nährenden und nützlichen Dinge als Götter betrachtet und verehrt wurden — zuerst — Prodikos geschrieben habe“, wobei es dahingestellt bleiben muß, ob das „zuerst“ (πρῶτον) sich auf „betrachtet und verehrt wurden“ oder auf „geschrieben habe“ bezieht. Der dritte Zeuge, Sextus, bemerkt in einer Übersicht über die verschiedenen, die erste Entstehung des Götterglaubens betreffenden Theorien, in der er sich streng an sein Thema hält und Entstehungstheorien von Göttergläubigen und Götterleugnern gleichmäßig nebeneinander stellt: „Prodikos von Keos sagt, die Sonne, den Mond, die Ströme, die Quellen, überhaupt alles unserem Leben Nützliche, haben die Alten wegen seines Nutzens für eine Gottheit gehalten (θεοὺς ἐνόμισαν), wie z. B. die Ägypter den Nil. Deshalb habe das Brot als Demeter, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos gegolten (νομισθῆναι), und so alles Wohlverwendbare“. Später aber[252]) rechnet er auf Grund

---

Argument ad absurdum zu führen, wenn der Nutzen das für die Vergöttlichung entscheidende Moment wäre, so hätten ja auch Menschen für Götter gehalten werden müssen. Demnach darf es als ausgeschlossen bezeichnet werden, daß der Keer auch die Götter des Volksglaubens — und nicht etwa bloß die Heroen — als vergöttlichte Menschen betrachtet hätte.

[252]) Adv. Math. IX. 51f. — Die Stelle ist seltsamerweise von Diels in den „Vorsokratikern“ nicht angeführt worden, was ihr doch ohne Rücksicht auf ihre sachliche Zuverlässigkeit jedenfalls gebührte.

dieser Ansicht Prodikos neben Euhemeros, Diagoras und Theodoros zu den Atheisten, während er merkwürdigerweise von dem in seinen freigeistigen — wenn auch freilich nur durch das Mundstück dramatischer Personen getanen — Äußerungen jedenfalls viel deutlicheren Kritias sich nur zu sagen getraut: „Er scheint in die Klasse der Atheisten zu gehören.“ Der vierte Zeuge endlich, Themistios[253]), berichtet, Prodikos habe „allen menschlichen Kultus, alle Mysterien, alle Weihen vom Nutzen für den Landbau (*τῶν γεωργίας καλῶν*) abgeleitet, indem er meinte, auch die Erkenntnis der Götter (*θεῶν ἔννοιαν*) sei den Menschen daher entsprungen, und alle Frömmigkeit“. Wir haben demnach offenbar die Ansicht des Keischen Sophisten von den beiden entgegengesetzten, ihr zuteil gewordenen Deutungen — atheistisch bei Sextus, theistisch bei Themistios — zu unterscheiden. Die letzteren heben sich gegenseitig auf und sind daher als wertlos beiseite zu lassen, besonders da wir von keinem der beiden Interpreten wissen, ob er die Schrift des Prodikos selbst in der Hand gehabt oder seine Ansicht bloß auf Grund eines Exzerptes dargestellt hat[254]). Dagegen läßt sich von Persaios, der ja die Originalstelle noch gelesen haben muß, das gleiche nicht behaupten, ebensowenig aber auch leugnen, daß er, der nichts weniger als ein Gottesleugner war, die Ansicht des Prodikos kaum billigend angeführt hätte, wenn sie ihm atheistisch erschienen wäre. Er muß sie vielmehr sehr ähnlich wie Themistios dahin verstanden haben, die Erkenntnis des Göttlichen sei von den Menschen (ob zuerst oder nur unter anderem, hängt von der grammatischen Beziehung jenes *πρῶτον* bei Philodem ab) an den für den Landmann bedeutungsvollen Naturpotenzen gewonnen worden, und deren Unterscheidung habe den Grund für die Verkörperung der Gottheit in den einzelnen Gestalten der Volksreligion abgegeben. Eine Leugnung der Gottheit an sich hat er in dieser Ansicht gewiß nicht erblickt, und es ist schwerlich ein Zufall, daß unter den „agrarischen“ Göttern des Prodikos Zeus von keinem unserer Berichterstatter genannt wird, der sich ja auch nur sehr gezwungen in dieses Schema hätte einfügen lassen (das einzige meteorologische Attribut des Zeus, der Blitz, ist doch nur unter sehr speziellen Verhältnissen ein *καλὸν τῆς γεωργίας*, resp. ein *τρέφον καὶ ὠφελοῦν*, und keinesfalls könnte seine landwirtschaftliche Bedeutsamkeit den Primat des Gewittergottes erklären). Das letztere Argument spricht aber auch schon dafür, daß die vorauszusetzende

---

[253]) Die Zugehörigkeit seines Zeugnisses zu den drei anderen hat Kalbfleisch erkannt (Festschrift für Th. Gomperz, S. 94ff.).

[254]) Auch Sextus könnte ganz wohl nur das Referat des Persaios gekannt haben.

Interpretation des Persaios eine historisch nicht unrichtige, wenn auch vielleicht etwas einseitige war. Denn hätte Prodikos den Götterglauben durch Aufzeigung seiner Entstehung widerlegen wollen, so hätte er doch die überragende Gestalt des Zeus nicht ignorieren können, und daß er sie nicht erwähnt hat, scheint — von der eben aufgezeigten sachlichen Schwierigkeit abgesehen — daraus hervorzugehen, daß keiner unserer Zeugen über diesen Gegenstand, dessen Behandlung doch notwendig eine sehr auffallende sein mußte, auch nur ein Wort verliert. Bedenken wir endlich, wie wunderbar es wäre, wenn kein älterer Autor, auch der den Prodikos so oft erwähnende Platon nicht, auf eine so hervorstechende Lehre dieses Sophisten, wie radikaler Atheismus es wäre, auch nur anspielte, so kann diese Auslegung seiner Ansicht wohl als äußerst unwahrscheinlich bezeichnet werden. Allein auch, ob nicht schon die vermutliche Interpretation des Persaios der Äußerung des Prodikos eine anachronistische und deshalb zu weittragende Bedeutung beilegte, läßt sich fragen. Der Stoiker freilich, der an die Volksgötter als solche nicht mehr glaubte, mochte in der Reduktion derselben auf ihre Naturgrundlage eine Leugnung ihrer selbständigen Existenz erblicken; der Durchschnittsgrieche des fünften Jahrhunderts empfand sicherlich anders. Für ihn war der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Gottheit und Naturpotenz noch lebendig, und wenn ihm jemand sagte, die Menschen hätten Wasser und Feuer wegen ihrer segensreichen Wirkungen für das menschliche Leben als Poseidon und Hephaistos verehrt, so war ihm das so ziemlich selbstverständlich, und erschien ihm höchstens als eine ein wenig rationalisierende Ausdrucksweise, deren Ungewöhnlichkeit er freilich bei der Gleichsetzung der Demeter mit dem Brot und des Dionysos mit dem Wein ein wenig stärker verspürt haben dürfte. Es wird also wohl richtiger sein, zunächst von allen späteren Erklärungen abzusehen und die bei Sextus in ihrer vollsten Form erhaltene Äußerung des Prodikos vorerst einmal unbefangen an sich selbst zu betrachten. Und da scheint mir denn, daß ihr je nach dem Zusammenhang, in dem sie stehen mochte, eine sehr verschiedene, eventuell auch eine recht harmlose Deutung beigelegt werden kann. Es kommt nämlich doch alles darauf an, was der Keer mit der Behauptung, die Alten hätten heilsame Naturfaktoren als Götter verehrt — die er einerseits am Nil, andererseits an den Homerischen Göttern erläuterte —, eigentlich beweisen wollte. Die nächstliegende Annahme wäre da doch wohl die, er habe mit ihr die Bedeutung nützlichen Wirkens überhaupt ins Licht setzen wollen, sei es nun, daß er ganz allgemein,

geradeso wie der Anonymus Jamblichi, den Gedanken: „Der Beste ist, wer den Meisten nützt“ umschreiben, sei es, daß er etwa in seinem Lob des Herakles die Wichtigkeit der von diesem „Wohltäter“ der Menschheit geleisteten Dienste hervorheben wollte. Ich denke mir also z. B., Prodikos möchte zunächst etwa folgendes gesagt haben: „Von jeher haben die Menschen dasjenige am höchsten geschätzt, was ihrem Leben am meisten frommt. Haben doch auch die Alten diejenigen Dinge als Götter betrachtet und verehrt, die sich für ihr Leben am heilsamsten erwiesen. So ist der Nil bei den Ägyptern ein Gott, und so verehren die Hellenen die Sonne und den Mond, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos, das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos“. Und daran möge er dann etwa eine der beiden folgenden Schlußfolgerungen geknüpft haben: „So also verdiente auch Herakles, wegen seiner Wohltaten höher als alle anderen Menschen geehrt zu werden, und wurde mit Recht in den Olymp aufgenommen“, oder aber: „So also muß auch ein jeder Mann, der nach Anerkennung und Ehre strebt, sich bemühen, seinen Mitbürgern und allen Hellenen so nützlich als möglich zu werden, das aber wird er sein, wenn er . . .“ usw. Eine solche oder doch eine ähnliche Auseinandersetzung würde vollkommen in den Rahmen sowohl der sophistischen Beredsamkeit überhaupt als auch der moralisierenden Paränesen des Prodikos passen, wie wir sie aus dem „Herakles am Scheideweg“ rekonstruieren können; sie würde aber auch durchaus begreiflich machen, wie Persaios oder ein anderer, späterer, an dem Problem der Entstehung des Götterglaubens ein selbständiges Interesse nehmender Denker die an sich so harmlose Äußerung des Sophisten für seine Zwecke verwerten konnte. Dieser Äußerung selbst aber könnten wir dann für die Charakteristik des Keers nichts entnehmen als eine gewisse Neigung zu rationalisierender und moralisierender Interpretation der volkstümlichen Mythologie, wie sie bald darauf die Kyniker in so viel größerem Umfang und mit so viel größerer Gewaltsamkeit geübt haben, — eine Neigung, der er wohl bei passender Gelegenheit einmal nachgegeben haben wird, aus der wir aber auf ein selbständiges, religionsphilosophisches oder gar freidenkerisches Interesse des Keischen Sophisten keinerlei Schlüsse zu ziehen berechtigt wären. Und diese Auffassung sollte uns, denke ich, so lange als die wahrscheinlichste gelten, als uns ein solches Interesse nicht durch andere, sicherere Spuren verbürgt wird.

9. Verhältnismäßig am deutlichsten steht uns durch die Xenophontische Bearbeitung des Herakles-Apologs noch des Prodikos Behandlung des ethischen Stoffkreises vor Augen. Originalität des

Gedankens kann man freilich dem „Herakles am Scheideweg“, soweit wir ihn nach jener Bearbeitung beurteilen können, kaum nachrühmen, und gerade halbwegs schlagende Gedanken hätte ja Xenophon kaum ganz verschwinden lassen. Was sich von dieser Art in der zweiten Rede der Tugend findet, scheint einer kynischen Vorlage entlehnt zu sein. Im übrigen wird der Gedanke breitgeschlagen, daß der Weg des Lasters genußreicher, aber unrühmlicher, derjenige der Tüchtigkeit mühevoller, aber glorreicher ist, und diesen Gedanken scheint mir der alte Hesiod[255]) außerordentlich viel prägnanter, und in seiner nur andeutenden, halb-allegorischen Weise auch viel geistvoller ausgesprochen zu haben. Allein auch die allegorische Form selbst, die man dem Sophisten gern als seine eigenste literarische Leistung vindizieren möchte, liegt in ihren wesentlichen Grundzügen schon bei Hesiod vor, der ja gleichfalls schon Tüchtigkeit und Untüchtigkeit personifiziert und die Lebensformen als „Wege“ auffaßt: „Die Untüchtigkeit kann man leichtlich auch haufenweise bekommen, denn der Weg zu ihr ist eben, und sie wohnt in der Nähe, der Tugend aber haben die unsterblichen Götter den Schweiß vorgesetzt; der Pfad zu ihr ist lang und steil, und anfangs rauh; erst wenn einer bis zur Höhe gelangt ist, wird er leicht gangbar, mag er auch schwer sein“

(τὴν μέν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ᾿ ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ᾿ ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ᾿ εἰς ἄκρον ἵκηται,
ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα).

Daß Prodikos diese Verse vor Augen hatte, läßt sich um so weniger bezweifeln, als der charakteristische Ausdruck *ἱδρώς* sich nicht bloß bei Xenophon[256]) (*γυμναστέον σὺν πόνοις καὶ ἱδρῶτι*), sondern auch in dem ganz kurzen Auszug des Aristophanes-Scholiasten findet (*τοὺς ἐκείνης ἱδρῶτας προκρῖναι*). Wenn sich nicht der Exzerptor und der Bearbeiter verschworen haben, gerade die originellen Züge der Prodikeischen Darstellung zu beseitigen, so werden wir wohl urteilen dürfen, daß diese durch ihre größere Ausführlichkeit keineswegs auch an Gedankengehalt und Wirkungskraft gewonnen hat. Und dasjenige, was dem Keer noch zu bleiben scheint, die breitere Ausmalung der beiden Frauengestalten mit ihrer Umsetzung des Begrifflichen ins Anschauliche, das stammt

---

255) Erg. k. Hem. v. 286ff.

256) Mem. II. 1. 28; ibid. 29 finden sich aus Hesiod auch noch die beiden Ausdrücke *μακρά* und *χαλεπή*.

höchstwahrscheinlich aus des Sophokles „Urteil des Paris“, in dem ein Streitgespräch zwischen Aphrodite und Athene vorkam, über das uns Athenaios berichtet[257]: Er läßt die Aphrodite auftreten als eine Lust, von Salben duftend und sich bespiegelnd[258], die Athene aber als Verständigkeit, Vernunft und Tugend, mit Öl gesalbt und durch Übungen gestählt“, und aus dem uns auch der — offenbar einer Rede der Athene entstammende — Vers erhalten ist[259]:

Und dies Gewand hier, das mich einhüllt, es ist mein![260]

Darnach wird man sich vorzustellen haben, daß die spezifische Leistung des Prodikos lediglich in einer geschickten Verbindung poetischer Gedanken und ihrer Umsetzung in eine korrekte und wirkungsvolle Prosa bestanden hat, — wie wir ähnliches ja auch schon bei Antiphon feststellen mußten. In der Rede über die Gefahren der Ehe fanden wir bei diesem die Neigung zur Personifikation ebenso ausgebildet wie im Prodikeischen Apolog, und auch beim Anonymus Jamblichi zeigte sich die Vorliebe für ähnliche Wirkungen in dem Bilde vom stählernen Mann. In der Tat scheint das ethische Interesse bei Prodikos keinen wesentlich anderen Charakter gehabt zu haben als etwa bei Antiphon, Hippias oder dem Anonymus: die „Moral“ des Apologs bewegt sich auf ganz derselben Ebene, wie wir sie auch etwa für den Troikos des Eleers voraussetzen müssen; es handelt sich in beiden Fällen darum, überlieferte und allgemein anerkannte, somit weit eher trivial als originell zu nennende ethische Anschauungen in eine künstlerisch vollendete, eindrucks- und wirkungsvolle Prosa zu kleiden. Auch diejenigen Äußerungen ethischen Inhalts, die wir dem Keer auf Grund der Berichte im Eryxias, im Axiochos und in der Schrift des Persaios über die Götter mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zuschreiben dürfen, berühren sich durch-

---

257) Trag. Gr. Frgg². ed. Nauck, Sophocl. Frg. 334.

258) Dieses *κατοπτριζομένην* kehrt in Xenophons *κατασκοπεῖσθαι δὲ θαμὰ ἑαυτήν* wieder. Im Vorhergehenden habe ich *δαίμονα* unübersetzt gelassen, da ich das überlieferte *Ἀφροδίτην ἡδονήν τινα οὖσαν δαίμονα* nicht verstehe (auch sachlich nicht, da Aphrodite eine *θεός* und kein *δαίμων* ist), das folgende *Ἀθηνᾶν φρόνησιν οὖσαν* aber es verbietet, *ἡδονήν* in *ἡδονῆς* zu ändern. Eigentlich macht *δαίμονα* den Eindruck eines christlichen Glossems.

259) Sophocl. Frg. 333 Nauck².

260) Ich halte es für wahrscheinlich, daß Prodikos den Sophokles benutzt hat, und nicht etwa Sophokles den Prodikos, — schon deshalb, weil der Dichter ohne Zweifel beträchtlich älter war als der Sophist. Nachdem wir aber weder das Aufführungsjahr des Parisurteils noch die Abfassungszeit der Horai kennen, so läßt sich freilich auch das umgekehrte Verhältnis nicht unbedingt ausschließen, da ja auch das Spätwerk eines älteren durch das Frühwerk eines jüngeren Autors beeinflußt werden kann.

aus mit den Ausführungen in den Fragmenten des Anonymus: daß der Mensch um so höher geschätzt wird, je mehr er seinen Mitmenschen nützt, daß äußere Vorzüge sich nur dem als wahre Güter bewähren, der von ihnen einen verständigen und rechtschaffenen Gebrauch macht, und daß man den Tod nicht fürchten soll, weil auch das Leben, besonders das lang ausgedehnte, an Übeln reich ist, wird hier wie dort auseinandergesetzt. Angesichts dieser gehäuften Übereinstimmungen läge es nahe, auch für die Verfasserschaft der Fragmente des Anonymus den Prodikos ebenso ernstlich wie den Hippias in Betracht zu ziehen, fände sich in diesen nur irgendeine Spur jener besonders sorgfältigen Wortwahl, die wir bei dem Keischen ,,Synonymiker" erwarten müßten. Inhaltlich aber zeigt sich dieser als ein Mann von ganz gleichem Schlag: um welchen ethischen Gemeinplatz es sich handle, stets hat er zu seiner breiten, nachdrücklichen und anschaulichen Darlegung einen Gedanken, ein Bild, eine Allegorie zur Hand. Tüchtig sein ist mühevoller, aber rühmlicher als untüchtig sein, — das hat schon Herakles erkannt, als ihm einst die Arete und die Kakia gegenübertraten. Wer den Menschen am nützlichsten ist, den schätzen sie am höchsten, — so haben ja auch die Alten die nützlichsten Dinge für Götter erklärt, die Ägypter den Nil, die Hellenen Sonne und Mond, Brot und Wein. Man soll den Tod nicht fürchten, — denn was ist das Leben als ein fortwährendes vergebliches Begehren, nur dem Zustande des Tantalos zu vergleichen? Nicht in irgendwelcher Originalität der Gesichtspunkte scheint auf ethischem Gebiete die Stärke des Prodikos gelegen zu haben, sondern in der steten Verfügung über seine gedankliche und imaginative ,,Erfindung", die ihn in den Stand setzte, über jedes sich darbietende Thema in moralisierender Absicht wirkungsvoll zu deklamieren.

10. Ich unterbreche hier für einen Augenblick die Untersuchung, um dem Protest eines Lesers Raum zu geben, der sich fragt, warum wir denn alle solchen Darlegungen als rhetorische Deklamationen des Sophisten und nicht vielmehr als Äußerungen seiner ernsten Überzeugung auffassen sollen? Ich kann darauf nur erwidern, daß die ganze Absicht meiner Untersuchung dahin geht, klar zu machen, daß eine solche Fragestellung der Zeit und dem Kreise, auf den sie sich bezieht, nicht angemessen ist. Damit soll durchaus nicht in Zweifel gezogen werden, daß die Sophisten, wenn sie über ethische Gemeinplätze deklamierten, diese auch für sachlich begründet hielten. Es wäre ja auch einigermaßen schwer, es nicht für richtig zu halten, daß man sich durch edle Bestrebungen Ruhm erwerben kann, daß Tüchtigkeit und Überhebung zweierlei sind, und daß der Weg der

Schlechtigkeit oft weniger beschwerlich ist als der der Trefflichkeit. Und gerade wer dies in Zweifel zöge, würde damit ein unzweideutiges, wenngleich mit negativem Vorzeichen versehenes sachliches Interesse an ethischen Problemen bekunden. Auch werden sich die Sophisten ohne Zweifel als gute Bürger ihrer Heimatstadt empfunden und auch von ihren Schülern vorausgesetzt haben, diese würden die durch den sophistischen Unterricht erlangten Fertigkeiten als gute Bürger im Sinne der ihnen als berechtigt geltenden Ziele verwerten. Ihre Wirksamkeit mochte also von dem Bewußtsein begleitet werden, sie befänden sich in Übereinstimmung mit dem, was allgemein als gut und recht erachtet werde, und auch der Inhalt ihrer moralisierenden Darlegungen entspreche diesem Kanon. In diesem Sinne wird der Anspruch der Sophisten, Tugendlehrer zu sein, als ein wohlbegründeter gelten dürfen, — mag er sich auch andererseits großenteils auf die Voraussetzung gestützt haben, die formale Fertigkeit der Beredsamkeit sei eben das wesentlichste Kennzeichen eines wahrhaft trefflichen Mannes. Der zweite dieser Gesichtspunkte steht offenbar im Vordergrunde, wenn, wie wir hörten, eine Inschrift gerade dem Gorgias nachrühmt, seine „Kunst“ sei die schönste, wo es gelte, die Seele zum Wettstreit der Tugend zu üben. Aus Platons „Gorgias“ aber sehen wir, daß der Leontiner sich als Tugendlehrer auch in jenem anderen Sinne fühlte: im Sinne eines Mannes, dessen ehrenwerter Charakter ihm selbst bewußt und von der ganzen Welt anerkannt ist, dessen Unterweisung seinen Schülern nur förderlich sein kann, und der von ihnen auch voraussetzt, daß sie die gewonnenen Kenntnisse und Fertigkeiten nur zu ehrenwerten Zwecken verwerten werden.

Diese ganze den Sophisten, seine Schüler, seinen Unterricht und dessen Inhalt umgebende Atmosphäre der „Honorigkeit“ hat indes mit dem, was wir allein ein ernstes, sachliches Interesse an ethischen Fragen nennen könnten, recht wenig zu tun. Dieses setzt doch etwas ganz anderes voraus, als daß ein Mann sich in seinen Ansichten wie in seinen Handlungen einfach im Einklang mit den sittlichen Anschauungen seines Zeitalters befindet, — weshalb denn auch die „ehrenwerten Bürger“ selten bedeutende Ethiker sind, und die bedeutenden Ethiker selten dem Typus der „ehrenwerten Bürger“ entsprechen[261]). Ein sachliches, ethisches Interesse ist dort vorhanden, wo ein Mensch anderen Menschen über die prinzipiellen Lebensfragen

[261]) „Protagoras war zweifellos ein Ehrenmann“, sagt Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, S. 270. Ich glaube nicht, daß irgend jemand dieses Epitheton auf Sokrates anwenden würde.

etwas zu sagen hat, sei es nun, daß die moralischen Grundsätze, von denen er erfüllt ist, von den Anschauungen seiner Umgebung abweichen, sei es, daß das praktische Verhalten dieser Umgebung seinen moralischen Grundsätzen nicht entspricht. Im ersten Falle wirkt er, als Prophet oder Reformator, für neue sittliche Ideale, im zweiten tritt er, als Missionar oder Prediger, für überlieferte, tatsächlich aber beiseite gesetzte ethische Forderungen ein. Ethisches Interesse in diesem Sinne hat der „ehrenwerte Bürger" so wenig wie der „gebildete Mensch" wissenschaftliches Interesse. In beiden Fällen beweist die vollkommene Anpassung des Individuums an die Umgebung, daß gerade jene seelische Potentialdifferenz fehlt, die allererst eine aktive Einwirkung des Individuums auf die Umgebung ermöglichen und bedingen würde. Hier aber handelt es sich nicht um den sittlichen oder unsittlichen Charakter der Sophisten als Menschen, sondern um die Motive und die Eigenart ihrer Äußerungen über sittliche Fragen. Diesen aber fehlt jeder prophetisch-reformatorische und auch jeder missionär-predigende Zug. Jener schon deshalb, weil sie tatsächlich nichts vorbringen, was nicht Andere schon lange vor ihnen geäußert hatten. Dieser dagegen, weil sich in den Überresten ihrer Werke kein einziges Wort findet, das sich unmittelbar an das Individuum wendete, das Herz ergriffe, etwa im Sinne jenes gewaltigen, von selbst zur Äußerung drängenden Ringens um sittliche Erkenntnis, das den Chören des Aischylos ihr unvergleichliches Pathos verleiht, oder auch nur im Sinne jener „zu Tränen rührenden" Protreptik, die der Platonische Alkibiades an Sokrates preist. Fehlt es aber den Sophisten an jenen Motiven, die ein wahrhaft sachliches Interesse an dem Inhalt ethischer Auseinandersetzungen allein erklären könnten, so muß notwendig angenommen werden, daß ihr Interesse an diesen Auseinandersetzungen ein vorzugsweise formales war, ein Interesse demnach von wesentlich derselben Art, wie es vielfach gnomischen Dichtern eignet, deren Bestreben nur dahin geht, das allgemein Anerkannte eindringlich und nachdrücklich, also das Selbstverständliche „gut" zu sagen. Im Sinne eines solchen formalen Interesses an einem dankbaren Stoffe muß, glaube ich, auch die Stellung der Sophisten zu den von ihnen behandelten ethischen Fragen, ebenso wie die zu ihren Stoffen überhaupt, beurteilt werden. Die sittlichen Grundsätze, die sie in ihren epideiktischen Vorträgen wie in ihren Unterrichtskursen entwickelten, hielten sie gewiß für richtig, allein diese Grundsätze interessierten sie in erster Linie nicht darum, weil sie richtig waren, sondern deshalb, weil sie diese richtigen Grundsätze besser als Andere glaubten zur Darstellung bringen zu können.

Dem entsprechend wird auch das Verhältnis des Sophisten zu seinen Schülern zu denken sein. Was er ihnen überliefern, und im Hinblick darauf auch in seinen epideiktischen Vorträgen zur Schau stellen wollte, war vor allem die rein formale Fähigkeit, nachdrucks- und wirkungsvoll, glänzend und überzeugend zu sprechen. Gewiß setzte er dabei voraus, sie würden diese Fähigkeit nicht im Dienste des Unrechts mißbrauchen. Allein ob der Schüler diese Voraussetzung rechtfertigen, in den Dienst welcher Ziele er die gewonnene Fertigkeit stellen mochte, dies blieb doch ihm überlassen. Nur so erklärt sich ja die vom Platonischen Sokrates so nachdrücklich beanstandete Unbefangenheit, mit der der Sophist die Verantwortung für etwaigen Mißbrauch der Redekunst von sich ab- und dem Schüler zuschob. Denn eines ist die stillschweigende Voraussetzung, der Schüler werde die erlangte formale „Tüchtigkeit" löblichen Bestrebungen dienstbar machen, ein anderes das ausdrückliche Bemühen, den Charakter des Schülers im Sinne irgendwelcher idealen Forderungen zu beeinflussen und zu gestalten. An diesem letzteren nun scheint es in der sophistischen Unterrichtspraxis doch gänzlich oder nahezu gänzlich gefehlt zu haben. Mochte der Lehrer immerhin voraussetzen, der Schüler werde, was er ihm mitteile, nicht mißbrauchen, — was er ihm mitteilte, war in erster Linie doch eine formale Fertigkeit, um deren praktische Verwertung der Lehrer sich grundsätzlich nicht zu kümmern hatte. Er teilte seine Kunst an diejenigen aus, die dafür bezahlten: mochten diese dann mit ihr beginnen, was ihnen recht schien.

Am deutlichsten zeigt sich ja dieses Verhältnis vielleicht in der Politik. Keine Spur weist darauf hin, daß der Unterricht eines einzelnen Sophisten von Anhängern einer bestimmten (aristokratischen oder demokratischen) Parteirichtung bevorzugt worden wäre, — mögen auch aus ökonomischen Gründen die „vornehmen" Jünglinge das Hauptkontingent unter den Sophistenschülern gestellt haben. Der Sophist überlieferte seine Kunst Aristokraten und Demokraten in gleicher Weise, und vermied es offenbar, selbst über politisch kontroverse Themen zu sprechen. Die panhellenische Gesinnung und der Geist der Gesetzestreue, in denen er seine Zuhörer einig denken durfte, scheinen die einzigen politischen Interessen gewesen zu sein, die in seinen Vorträgen hervortraten. Daß er seine formale Kunst auch an irgendeinem konkreten Stoffe aufzeigen mußte, was für ihn wohl im Grunde ein notwendiges Übel. Er milderte es nach Kräften, indem er seinen Kunstleistungen Stoffe zugrunde legte, die dem Verdachte sachlicher Einseitigkeit möglichst entzogen waren: entweder paradoxe Thesen,

für die ihm niemand ernstliche Befangenheit zutrauen konnte, oder selbstverständliche Maximen, durch deren Ausführung er sich mit keinem seiner Zuhörer in Widerspruch zu setzen hoffte. Im ersten Falle war der stoffliche Gehalt seiner Schaureden durch seine allgemeine Unglaubhaftigkeit, im zweiten durch seine allgemeine Anerkennung der Gefahr entrückt, den Redner in den Widerstreit entgegengesetzter Meinungen hineinzuziehen. Unter solchen Umständen ist die Frage, ob der Sophist von dem Inhalt seiner Reden „ehrlich überzeugt" war oder nicht, ihrem Objekt gegenüber windschief. Das Verhältnis des Sophisten zu dem sachlichen Inhalt seiner Reden war im allgemeinen weder ehrlich noch unehrlich: es war ihm nicht darum zu tun, in ihnen „Überzeugungen" auszusprechen, und niemand suchte solche in ihnen. Er wollte niemand überzeugen und niemand täuschen, und niemand wollte von ihm überzeugt oder getäuscht werden. Der Sophist war weder Prophet noch Charlatan, und wurde von niemand weder für dieses noch für jenes gehalten. Er war der Virtuos und Lehrer einer formalen Fertigkeit, deren sachlich-tendenziöse Verwertung notwendig dem Praktiker überlassen blieb. Der Stoff, an dem er diese Fertigkeit demonstrieren mußte, hatte für ihn zunächst weder den Charakter einer zu verkündenden „Wahrheit" noch den eines vorzugaukelnden „Truges": er hatte für ihn vor allem das Interesse formaler Verwendbarkeit. In diesem Sinne nun waren für die nicht zur Paradoxie neigenden Sophisten ethische Gemeinplätze besonders brauchbare und dankbare Themen. Das konnten wir für Antiphon, für Hippias, für den Anonymus Jamblichi nachweisen, und dasselbe hat sich uns nun auch für Prodikos ergeben. Als „Ethiker" scheint er sich von seinen Zeit- und Berufsgenossen nicht prinzipiell unterschieden zu haben.

11. Als das für den Keer eigentlich charakteristische Moment bleibt demnach allein die „Synonymik" übrig. Das Bestreben, Wörter ähnlicher Bedeutung auseinanderzuhalten, ist wirklich etwas, wovon sich weder bei Gorgias noch bei Thrasymachos, weder bei Antiphon noch beim Anonymus Jamblichi eine Spur, und in den Untersuchungen des Hippias über die Orthographie jedenfalls nicht mehr als eine Spur zeigte. Auch ist hier von einem bloß formalen Interesse nicht mehr die Rede: nach den ironischen Bemerkungen Platons zu urteilen, muß es dem Prodikos um seine Synonymik voller, wie Platon meint, übermäßiger Ernst gewesen sein. Allein was man bisher übersehen zu haben scheint, ist, daß dieser Ernst gerade an jenem Punkte auftritt, an dem man ihn bei einem berufsmäßigen Lehrer der Beredsamkeit erwarten darf. Denn es handelt sich dabei

um ein sachliches Interesse an dem Formalen der Beredsamkeit. Es scheint mir aus der Sache selbst hervorzugehen, daß diese Beschäftigung mit den Synonymen nicht einem die Welt frei durchschweifenden theoretischen, allgemeinwissenschaftlichen Interesse eines Philosophen ihre Entstehung verdankt, das sich nur gerade zufällig, statt an astronomische oder mythologische, vielmehr an semasiologische Fragen heftet, sondern daß wir es hier mit einem Abschnitt aus der — geschriebenen oder ungeschriebenen — rhetorischen Techne des Keers zu tun haben. Zum Überfluß ist uns dieser Tatbestand noch so gut wie ausdrücklich bezeugt. Denn Platon sagt ja im Kratylos, man habe sich über die Bedeutung der Wörter in der Fünfzig-Drachmen-Vorlesung des Prodikos unterrichten können, den teuersten Kursus aber werden die Athenischen Jünglinge nicht besucht haben, um sich in die Mysterien unnützer theoretischer Spitzfindigkeiten einweihen zu lassen, sondern dies muß notwendig ein zu praktischen Zielen anleitender, also ein rhetorischer Unterrichtskurs gewesen sein. In diesem etwas Positives, wissenschaftlich Begründetes, über bloße rhetorische Kniffe Hinausgehendes zu bieten, war offenbar das Bestreben des Prodikos, und hier hat er sich das Kapitel der Bedeutungslehre erwählt, und seine Schüler — geradeso wie es die französischen Sprachlehrer noch heute tun — durch vergleichende Darlegungen über die Bedeutungsverschiedenheit sinnverwandter Wörter in der sorgfältigen Auswahl des jeweils passendsten Ausdruckes unterwiesen.

12. Ich kann jetzt das über Prodikos Gesagte zusammenfassen. Er war ein Rhetor mit epideiktischem Ehrgeiz wie die anderen Sophisten. Dieses formale Interesse trieb ihn an, über die sich ihm darbietenden Themen in formvollendeter Prosa zu deklamieren. Er scheint dabei, neben gelegentlicher, wahrscheinlich wenig bedeutender Zurschaustellung naturwissenschaftlicher Gelehrsamkeit (wohl in der Art des Hippias), solche Themen bevorzugt zu haben, die ihm Gelegenheit gaben, überkommene ethische Anschauungen wirkungsvoll ins Licht zu setzen. Dahin gehörte der durch Hesiod und Sophokles nahegelegte Stoff „Herakles am Scheideweg". Auch die Äußerungen, die Späteren Anlaß gaben, ihm eigentümliche Lehren über die Entstehung des Götterglaubens, über die Adiaphorie äußerer Güter und über den Schmerzensreichtum des Lebens beizulegen, dürften über den Rahmen solcher Deklamationen nicht hinausgegangen sein. Ein sachliches Interesse aber wuchs ihm aus dem formalen Betrieb der Redekunst selbst heraus: in dem Bestreben, seinen Schülern feste Regeln für die Wahl des jeweils treffendsten Ausdrucks zu geben, entwickelte

er eine Lehre von den Synonymen. An ihr hing er mit einem ernsten, sachlichen Interesse, gerade weil sich ihm in dieser Lehre das formaltechnische Interesse des berufsmäßigen Rhetors zu einem sachlich-wissenschaftlichen erhob. Und durch dieses Interesse hat er auf den begabtesten seiner Zeitgenossen gewirkt, und zu einer weitreichenden philosophischen Bewegung den Anstoß gegeben. Denn aus der Bedeutungslehre des Prodikos ist die Begriffsphilosophie des Sokrates erwachsen.

VIII.

Protagoras von Abdera und die „Dialexeis".

1. Protagoras von Abdera ist ohne Zweifel nicht nur die älteste, sondern auch die philosophiegeschichtlich interessanteste Gestalt in der Reihe der Sophisten. Soll nun hier über ihn, den Vielbesprochenen, noch einmal gesprochen werden, so ist die einzige Voraussetzung, die dies rechtfertigen kann, daß es mit voller Unbefangenheit, unter gänzlicher Fernhaltung zeitgenössischer Tendenzen geschieht. Daß man den Abderitischen Sophisten als Relativisten, Individualisten, Pragmatisten feiern oder auch verdammen kann, steht ohnehin fest. Nur sollte ebenso feststehen, daß von all solchen Gesichtspunkten aus doch nur Fernsichten auf jene große, einsame, vom Lichte der Überlieferung unzulänglich beleuchtete Erscheinung sich gewinnen lassen, die ihre Umrisse besten Falles in beträchtlichem Abstande umschreiben, nie aber den Kern ihres Wesens bloßlegen können. Relativismus, Individualismus, Pragmatismus sind Begriffe, die kein Grieche des 5. Jahrhunderts auszudrücken oder auch nur zu verstehen vermocht hätte. Wie unwahrscheinlich, das man von ihnen aus dasjenige an Protagoras sollte zutage fördern können, was ihm wie seinen Zeitgenossen das Wesentliche schien[261a]). Alle solche modernen Etiketten seien daher vorerst beiseite gelegt, und unsere Aufgabe sei, im Rahmen des bisher gewonnenen Zeitbildes auf Grund der Quellen den großen Abderiten, soweit es möglich ist, wieder lebendig zu machen.

[261a]) Ein extremes Beispiel dafür, was man alles an unantiken Gedanken in Protagoras hineingedeutet hat, gibt, gerade während diese Untersuchungen sich im Drucke befinden, Petzoldt (Das Weltproblem, 2. Aufl., S. 77ff.), der im Abderiten den unmittelbaren Vorläufer von Avenarius und Mach erblickt und ihn wegen seiner angeblichen Leugnung alles Substantiellen überhaupt verherrlicht. In Wahrheit war, wie sich weiterhin ergeben wird, Protagoras so weit davon entfernt, „die Substanz" prinzipiell zu leugnen, daß er sich vielmehr zu einem extremen Materialismus bekannte, ja sogar den logischen Urteilsinhalt für etwas Stoffartiges hielt und ihn in „den Stoff an sich" verlegte.

A. Protagoras' Rhetorik und die „Dialexeis".

2. Protagoras hat, soviel wir wissen, noch kein förmliches Lehrbuch der Rhetorik geschrieben. Doch hören wir über seinen rhetorischen Unterricht, daß er als erster zur Bearbeitung willkürlich gewählter Themata angeleitet[262]) (*πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις*) und sich auch mit rednerischen „Gemeinplätzen" beschäftigt haben soll[263]). Auch wo Platon ihn seinen Beruf dahin charakterisieren läßt[264]), er behaupte von sich selbst, ein „Sophist zu sein und Menschen zu bilden" (*ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*), da erklärt er es sofort[265]) für das wesentlichste Element seiner Unterweisung, daß der Schüler „in den Angelegenheiten der Stadt so fähig als möglich werde zu handeln und zu reden" (*ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν*), wobei als zweites Element der erstrebten „Wohlberatenheit" (*εὐβουλία*) nur noch vorausgesetzt wird, der Schüler müsse auch „den eigenen Besitz aufs beste verwalten" (*ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ*). Welcher Art nun der diesen Bildungszielen zugewandte Unterricht gewesen sein mag, sofern er sich nicht einfach in rednerischer Unterweisung erschöpfte, darüber sind nur Mutmaßungen möglich. Einen breiten Raum scheint in ihm die an die Interpretation und Kritik gnomischer Stellen aus den Werken der Dichter geknüpfte Einprägung praktischer Lebensregeln eingenommen zu haben, denn im weiteren Fortgange der angeführten Darlegung läßt Platon den Sophisten geradezu sagen[266]), er halte dafür, der wichtigste Teil der Bildung eines Mannes sei „die Gewandtheit in Dichterworten, d. h. die Fähigkeit, die Aussprüche der Dichter zu verstehen ..."[267]) (*ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι, ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ...*). Indes, bloß durch Einprägung und Erklärung oder Beurteilung dichterischer Sentenzen konnte doch ökonomische und politische Gewandtheit weder erzielt noch verheißen werden. Von theoretischen Vorträgen aber, etwa über Ökonomik, Staatsrecht oder dergleichen, findet sich keinerlei Andeutung. Ich vermute deshalb, auch die mehr praktischen Unterweisungen des Abderiten in Vermögensverwaltung und politischer Tätigkeit möchten zum Teil in ähnlicher Art wie der rhetorische Unterricht erteilt worden sein: Protagoras möge seinen Schülern etwa die Aufgabe gestellt haben, auseinanderzusetzen, wie sie sich in gewissen fingierten Situationen

---

262) Vors. II. 1², S. 526, 10. 263) Prot. Frg. 6 D.
264) Prot. p. 317 B. 265) Ibid. p. 318 E. 266) Ibid. p. 339 A.
267) Vgl. zur Kritik der Dichter auch Vors. II. 1², S. 535, 27.

verhalten würden, wobei die Lösung der Aufgabe oft selbst wieder in der Ausarbeitung oder in der Improvisation einer Rede bestanden haben mag (also etwa beispielshalber: Auf dem Wege in die Ratsversammlung erfährst du, daß ein feindliches Heer an der Grenze erschienen ist, und daß die Partei, welcher der beim Volke sehr beliebte Feldherr deiner Stadt angehört, durch Boten mit dem Feinde in Verbindung steht. Was wirst du in der Ratsversammlung sprechen?). Für den spezifisch rhetorischen Unterricht aber war jedenfalls das Vorbild des Sophisten selbst das wichtigste Hilfsmittel. Und da wissen wir denn, daß schon er gegen Entgelt epideiktische Reden vorgetragen hat[268]). In Platons „Protagoras" aber wird uns die stete Bereitschaft des Sophisten zu allen möglichen Arten von Reden geradezu anschaulich. Da er seine Ansicht darlegen soll, fragt er zunächst[269]) die Zuhörer, ob er dies durch Vortrag eines Mythos tun solle oder in begründender Auseinandersetzung (*μῦθον λέγων ἢ λόγῳ διεξελθών*). Doch als wär' es mit diesem Anerbieten nicht genug, knüpft er an den Mythos, für den er sich entschieden hat, sofort noch eine beweisende Argumentation[270]). Dann aber rühmt ihm Sokrates nach[271]), ebensowohl wie in langen Reden vermöge er ja auch in kurzen Fragen und Antworten seine Gedanken zu entwickeln (*Πρωταγόρας δὲ ὅδε ἱκανὸς μὲν μακροὺς λόγους καὶ καλοὺς εἰπεῖν . . ., ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρόμενος περιμεῖναί τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν*). Und als gälte es, den Verdacht eines modernen Lesers zu beseitigen, der dies für eine von Platon aus technischen Gründen[272]) ersonnene Fiktion hielte, sagt Sokrates weiterhin[273]) nochmals: „Ich habe gehört, daß du imstande bist, und darin auch Andere unterrichten kannst, über dieselbe Sache sowohl so ausführlich zu sprechen, daß die Rede überhaupt niemals zu Ende geht, als auch so kurz, daß niemand kürzer zu sprechen vermöchte", was denn Protagoras keineswegs in Abrede stellt. Nur meint er, die Wahl zwischen diesen Redearten müsse er wohl sich selbst vorbehalten. Denn, sagt er[274]), mit vielen Menschen habe ich mich schon im Redekampf gemessen (*εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην*), und wenn ich jedesmal das getan hätte, was du jetzt von mir verlangst, nämlich wenn ich jedesmal so gesprochen hätte, wie der Gegner es wünschte, dann hätte ich mich vor Keinem ausgezeichnet, und Protagoras hätte sich keinen Ruhm erworben unter den Hellenen. Es steht demnach nicht nur die Tatsache außer Zweifel, daß der Abderit rhetorischen Unterricht erteilte

---

268) Vors. II. 1², S. 525, 17. 269) P. 320 C. 270) P. 323 C. 271) P. 329 B.
272) Ich meine: um der Sokratischen Gesprächstechnik Raum zu schaffen.
273) P. 334 E. 274) P. 335 A.

und selbst als Rhetor auftrat, sondern auch die andere, daß er seine Beredsamkeit als eine virtuose Kunstleistung auffaßte, seinen Stolz darein setzte, möglichst viele Formen der Rede zu beherrschen, und es auch nicht verschmähte, mit Rivalen in einen rednerischen Wettstreit einzutreten.

Daß er diesen Wettstreit nicht nur durch den Vortrag epideiktischer oder auch polemischer Reden führte, sondern auch in ganz eigentlicher Dialektik, durch Fragen und Antworten, scheint durch die erwähnten Platonischen Stellen außer Zweifel gesetzt, und wird überdies bestätigt durch die Notiz des Diogenes Laertios, Protagoras habe als erster die Sokratische Redegattung aufgebracht (*τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε*[275]). Und zwar scheint es sich dabei nicht, wie bei Hippias und Gorgias, bloß um die Gewohnheit gehandelt zu haben, sich in epideiktischer Absicht Fragen vorlegen zu lassen, sondern auch um ganz eigentliche Fragestellung[276]. Doch hat ohne Zweifel auch in der Praxis des Abderiten die monologische Beredsamkeit weitaus überwogen. Von dieser nun gibt uns wohl das verhältnismäßig große Bruchstück, in dem die Standhaftigkeit des Perikles gerühmt wird, noch am ehesten einen Begriff[277]: „Denn seine Söhne

---

[275]) Vors. II. I², S. 526, 6. Dagegen wissen wir nicht, ob das Beiwort „wohl kundig des Streitens" (*ἐριζέμεναι εὖ εἰδώς*), das der Pyrrhoneer Timon ihm erteilte (ibid. Z. 5), sowie die ihm zugeschriebene „Streitkunst" (*τέχνη ἐριστικῶν*, Prot. Frg. 6 D.) sich auf diese dialektischen Leistungen oder auf die unten zu erwähnenden Muster- und Übungsreden für und wider dieselbe These beziehen. Die von Diels unter Frg. 6 angeführten Zeugnisse sprechen nur von Gemeinplätzen, haben also mit Dialektik nichts zu tun. Ob sie sich aber auf die von Diog. Laert. genannte *τέχνη ἐριστικῶν* beziehen, können wir ja nicht wissen. Sollte es der Fall sein, so müßte man annehmen, die *τέχνη ἐριστικῶν* habe sich von den *ἀντιλογίαι* dadurch unterschieden, das jene für das „disputare in utramque partem" Übungsbeispiele gab, diese dagegen ernster angelegte Musterreden derselben Art enthielt. Der Unterschied wäre jedenfalls etwas subtil. Keinesfalls aber vermag ich mit meinem Vater (Gr. Denk. I³, S. 372) angesichts der gehäuften Platonischen Zeugnisse dem Sophisten deshalb die „Frage-Dialektik" abzusprechen, weil dieselbe möglicherweise in der *τέχνη ἐριστικῶν* nicht behandelt wurde.

[276]) Wie Protagoras dazu gekommen sein mag, die eigentlich dem Wesen der Rhetorik recht wenig entsprechende dialektische Technik zu pflegen, wird sich wohl schwer entscheiden lassen. Möglicherweise ist ein Einfluß der Eleaten anzunehmen; das Bedürfnis, sich agonistisch zur Geltung zu bringen, hat gewiß mitgewirkt; vielleicht darf man aber auch vermuten, daß das forensische Interesse, den Gegner und die Zeugen einem möglichst geschickten Kreuzverhör zu unterwerfen, bzw. einem solchen möglichst ohne Schädigung der eigenen Interessen standzuhalten, der Dialektik eine praktische Bedeutung gab, die für ihre Pflege durch den Sophisten mitbestimmend war.

[277]) Prot. Frg. 9 D. — Der Mythos in Platons „Protagoras" dürfte nämlich in stilistischer Hinsicht nicht sehr viel „Imitation" enthalten. Seine Sprache ist im ganzen sicher Platonisch. Was am meisten auffällt, ist die hie und da bemerkliche übergroße Einfachheit und Schlichtheit (*Ἦν γάρ ποτε χρόνος, ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν,*

waren jung und schön und starben hin, in acht Tagen insgesamt, er aber trug es trauerlos (*νηπενθέως*). Denn er hielt fest an der Unbewölktheit (*εὐδίη*), die ihm gar sehr frommte an jeglichem Tag zu Frohgeschick (*εὐποτμίη*) und Schmerzlosigkeit und Ansehen bei der Menge. Denn wer immer ihn sah das eigene Weh kraftvoll tragen, der hielt ihn für großherzig und männlich und stärker als sich selbst, wohlbewußt der eigenen Unbeholfenheit in solchen Lagen". Die Sprache des Sophisten war also feierlich, von Gesuchtheit keineswegs frei, der poetischen Ausdrucksweise nahestehend, im ganzen am ehesten derjenigen des Antiphon verwandt, wenigstens wo ihn der Anlaß dazu bewog, bewußt nach Großartigkeit zu streben.

3. Die Stoffe, die er in seinen Reden behandelte, können wir leider um so weniger überblicken, als uns sogar die Titel seiner Schriften unvollständig und unzuverlässig überliefert sind[278]). Das Wichtigste davon wird später zur Sprache kommen. Hier nimmt zunächst eine Gruppe seiner Reden und Schriften unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Clemens von Alexandrien nennt[279]) Protagoras den ersten Urheber des den Hellenen geläufigen Satzes: Jeder Rede steht eine andere Rede entgegen (*παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι*). Diogenes Laertios berichtet von ihm,[280]) er zuerst habe behauptet, über jede Sache gebe es zwei einander entgegenstehende Reden (*δύο λόγους*), und er zuerst habe im Sinne derselben Beweise geführt (*οἷς καὶ συνηρώτα*). Und Eudoxos hat erzählt,[281]) Protagoras habe seine Schüler dazu angehalten, sich mit derselben Person in Lob- und Tadelreden zu beschäftigen (*τοὺς μαθητὰς δεδιδαχέναι τὸν αὐτὸν ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν*). Dem entsprechend wird ihm denn auch nicht nur eine „Streitkunst" zugeschrieben, deren Hiehergehörigkeit bezweifelt werden kann[282]), sondern auch eine Schrift unter dem Titel „Widerreden" (*ἀντιλογίαι*[283]) oder auch *ἀντιλογικοί*[284]), von deren Inhalt wir freilich unmittelbar nur wissen, daß Aristoxenos (und nach ihm Favorinus) in

---

θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν, p. 320 C; *λοιπὸν δὴ ἀκόσμητον ἔτι αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων γένος*, p. 321 C; *ἤδη δὲ καὶ ἡ εἱμαρμένη ἡμέρα παρῆν, ἐν ᾗ ἔδει καὶ ἄνθρωπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς*, ibid.; *ἦν γὰρ παρὰ τῷ Διί*, p. 321 D; *πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὔπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική*, p. 322 B). Damit soll wohl zweifellos ein altertümlicher Erzählungston getroffen werden. Ob dieser aber in derartigen Mythen schon von Protagoras angestrebt wurde, oder ein Platonisches Kunstmittel ist, können wir wohl schwer beurteilen. Auch im ersteren Falle würden wir daraus für den Stil des Protagoras in nicht-mythischen Darstellungen nicht viel lernen. Mit der Diktion des Perikles-Bruchstückes haben diese Stellen jedenfalls wenig gemein. Vgl. übrigens über den Stil des Abderiten Th. Gomperz, Apologie der Heilkunst², S. 167 ff.

278) Vors. II. 1², S. 526, 26 und Diels' Anmerkung dazu.

279) Ibid. S. 532, 18. 280) Ibid. S. 525, 22. 281) Ibid. S. 532, 26.

282) S. oben S. 129, Anm. 275. 283) Vors. II. 1², S. 524, 4. 284) Prot. Frg. 5 D.

ihr „fast die ganze Politeia Platons“ wiederfinden wollte[285]), — eine zunächst rätselhafte Andeutung, die vorerst unerörtert bleibe. Ich halte es aber auch für sehr wahrscheinlich, daß die berühmte, in Athen von Henkershand verbrannte Schrift des Abderiten über die Götter in demselben Sinne Argumente für und gegen die Existenz der Götter sowie für und gegen bestimmtere Vorstellungen von ihren Eigenschaften einander entgegensetzte. Denn wenn nach dem Zeugnisse des Eusebios diese Schrift mit den Worten begann[286]) (*τοιᾷδε κεχρῆσθαι εἰσβολῇ ἐν τῷ περὶ θεῶν συγγράμματι*): „Über die Götter vermag ich nicht zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch auch wie beschaffen an Gestalt[287]), denn vieles hindert, dies zu wissen, sowohl die Undeutlichkeit (der Sache) als auch die Kürze des menschlichen Lebens“, so ist es, was den auf diesen Eingang folgenden Inhalt der Schrift betrifft, doch eine kaum abzuweisende Vermutung, Protagoras werde schwerlich die ganze Schrift bloß mit der allgemeinen Begründung dieser skeptischen Behauptung ausgefüllt, sondern vielmehr im einzelnen die Argumente ausgeführt haben, die sich seiner Ansicht nach für und wider die verschiedenen Lehren vom Göttlichen vorbringen ließen[288]). Es scheint mir indes auch wahrscheinlich, daß jene Erörterungen über die Künste, auf die Platon im Sophistes[289]) durch die Bemerkung anspielt, man finde in „den Protagoreischen Schriften über die Ringkunst und die übrigen Künste“ dasjenige „niedergeschrieben und veröffentlicht, was man gegen jeden einzelnen Kunstmeister einzuwenden (*ἀντειπεῖν*) hat“, ebenfalls antilogische Form aufwiesen. Es wird sich nämlich zeigen, daß Platon im „Protagoras“ den Abderiten gerade wegen seiner pedantischen Neigung ironisiert, alle menschlichen Verrichtungen

---

285) Das überlieferte *ἦν Πολιτείαν* Diog. Laert. III. 37 scheint durch das genau entsprechende *Πολιτείας ἦν* ibid. 57 gesichert. Eine Bestätigung dafür, daß es sich wirklich nicht bloß um den Anfang der Politeia handelt, wird sich unten ergeben.

286) Prot. Frg. 4D. Nach der Art, wie sich Platon (Theaet. p. 162D) ausdrückt, könnte man zweifeln, ob der Satz wirklich einer eigenen Schrift über die Götter entstammt? Doch haben wir kein Recht, die bestimmte Angabe des Eusebios zu verwerfen.

287) Dieses nur bei Eusebios überlieferte, bei den anderen Zeugen fehlende Satzglied ist wohl gesichert durch Timons Worte (Vors. II. 1^2, S. 530, 32): *οὔτ' εἰδέναι . . ., ὁπποῖοί τινές εἰσι καὶ οἵτινες ἀθρήσασθαι.*

288) In solch skeptischer Behandlung lag an sich ein Mangel an „Frömmigkeit“, der allein das Schicksal, dem diese Schrift verfallen ist, begreiflich machen würde. Ihr Urheber mag aber überdies durch die Anordnung und Ausführung der einzelnen Argumente den Eindruck verstärkt haben, daß sich hinter seiner Skepsis mehr Unglaube als Glaube verberge. Eine speziellere Mutmaßung, zwar leider nicht über den Inhalt, wohl aber über Einrichtung und Haltung der Schrift wird weiterhin zur Sprache kommen.

auf „Künste“ zurückzuführen[290]), so daß bei diesem nicht nur keine ernstliche Gegnerschaft gegen die τέχναι, sondern nicht einmal irgendwelche (sei's auch nur eristisch gemeinte) einseitig-polemische Äußerungen gegen dieselben vorausgesetzt werden können. Dagegen widerspricht nichts der Annahme, daß er in einer zusammengehörigen Reihe von „Reden“ Gründe nebeneinanderstellte, deren man sich zum Angriff auf die Künste wie zu deren Verteidigung bedienen kann, und nach der Form der Platonischen Anspielung wäre dann anzunehmen, daß diese Reihe durch eine antilogische Behandlung der Ringkunst eröffnet wurde[291]). In diesem Zusammenhang ist endlich auch noch zu erwähnen jene von Diogenes Laertios erwähnte Schrift „Über die Mathematik“[292]), aus der Aristoteles einen im übrigen sehr weitreichenden Gedanken (der sinnlich wahrnehmbare Kreis wird von der Tangente nicht bloß an einem Punkte berührt) mit dem Zusatz anführt: „wie Protagoras sagte, die Geometer widerlegend“ (*ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας*); denn mit diesen Worten soll doch vermutlich nicht bloß das Selbstverständliche gesagt werden, daß der Sophist mit jener Bemerkung die Geometer zu widerlegen glaubte, sondern vielmehr, daß diese Bemerkung in seiner Widerlegung der Geometer vorkam, so daß wir mutmaßen dürfen, prinzipielle Bestreitung der Geometrie habe einen wesentlichen Inhalt der Protagoreischen Schrift über die Mathematik gebildet.

Jedenfalls geht wohl aus dem Angeführten soviel hervor, daß Protagoras ähnlich wie Gorgias seine gedankliche Erfindung und sprachliche Meisterschaft auch in der Bearbeitung paradoxer Themata zu beweisen suchte, und zwar vor allem so, daß er (in den Antilogien, und wahrscheinlich auch in den Schriften über die Götter und die Künste) Gründe für und gegen dieselbe These einander entgegensetzte, ähnlich wie später der Rhamnusier Antiphon dies (in seinen Tetralogien) für die gerichtliche Beredsamkeit getan hat. Darin allein liegt schon, daß der älteste der Sophisten die Rhetorik ebenso formal auffaßte wie seine Nachfolger: als eine Kunst, die sich an jedem beliebigen Stoff demonstrieren läßt, und am glänzendsten gerade an einem solchen, der an sich selbst die Hörer am wenigsten zur Zustimmung veranlassen kann, so daß sich also rhetorische Virtuosität dort am deutlichsten offenbart, wo sie entweder zur Glaubhaftmachung einer an sich unglaubhaften These verwendet wird, oder aber sogar dazu, zwei miteinander unverträglichen Thesen den Anschein gleicher Glaubhaftigkeit zu verleihen. Nach dem Bisherigen

---

289) Soph. p. 212DE. 290) Z. B. Prot. p. 322AB.

291) Vgl. Th. Gomperz, Apolog. d. Heilk.^{2}, S. 169f. 292) Prot. Frg. 7D.

würde uns somit der Abderit als ein Mann erscheinen, der mit dem Gefühl gedanklicher und rednerischer Unüberwindlichkeit durch die Welt geht, bereit und gewillt, jeden Anlaß zu ergreifen, diese Unüberwindlichkeit zu beweisen: in kurzer oder in langer Rede, in der Form mythischer Erzählung oder begründender Beweisführung vermag er jede beliebige Behauptung, auch die paradoxeste, glaubhaft zu machen, ja sogar widersprechenden Thesen den Anschein des Überzeugenden zu verleihen. Indem er so beweist, daß er jede beliebige These in jeder beliebigen Form meisterhaft zu vertreten imstande ist, erweist er sich als der ideale Lehrer der Beredsamkeit, bietet er doch seinen Schülern die Gewähr, daß die rednerische Fertigkeit, deren Aneignung er ihnen zu vermitteln unternimmt, sie in keiner Lage im Stiche lassen kann: mögen sie für welche Sache immer eintreten, und mögen die Umstände was immer für eine Form des Eintretens für diese Sache erfordern, stets wird die ihnen von ihrem Meister überlieferte „Kunst" ihnen ein wirkungsvolles und erfolgreiches Auftreten ermöglichen. Teilt aber Protagoras diese formale Auffassung der Redekunst mit allen anderen Sophisten, so geht er doch — auch schon nach den bisher betrachteten Zeugnissen — in einem Punkte über sie hinaus. Im Gegensatze zu ihnen übt er die Rhetorik nicht nur praktisch als eine rein formale Disziplin, sondern er ist sich auch theoretisch dieses ihres formalen Charakters voll bewußt: er kennt das Prinzip, und spricht es als allgemeinen Satz aus, daß jeder Rede eine andere Rede entgegensteht, und daß es demnach über jede Sache zwei einander entgegenstehende Reden gibt. Damit ist der formale Charakter der Rhetorik mit Bewußtsein als allgemeines Prinzip proklamiert.

4. Bei alledem bleibt indes die Frage noch offen, ob und in welchem Umfange Protagoras auch die Gleichwertigkeit der einander jeweils entgegenstehenden Reden, Gründe und Gedanken behauptet hat? Auf den ersten Blick könnte man vielleicht meinen, es verstehe sich von selbst, daß zwischen zwei widersprechenden Erörterungen, die einander gegenübergestellt werden, um die Kunstfertigkeit ihres Urhebers zu beweisen, im Geiste dieses ihres Urhebers kein Wertunterschied bestehen könne. In der Tat berichtet Seneca[293]), die Behauptung des Abderiten sei dahin gegangen, es ließen sich in jeder Frage beide Standpunkte gleich gut vertreten (de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo). Und wenn die Schrift über die Götter wirklich Gründe für und gegen

[293]) Vors. II. 1^2, S. 532, 19.

das Dasein der Götter einander entgegensetzte, so wissen wir ja, daß der Sophist diese Gründe einander die Wage halten ließ oder sich wenigstens den Anschein gab, als hielte er sie für gleich kräftig, und auf diese Weise zu einem skeptischen Ergebnis gelangte. Einer näheren Prüfung vermag jedoch diese Vormeinung nicht standzuhalten. Wenn Protagoras die Argumente des Glaubens und Unglaubens einander die Wage halten ließ, so tat er dies jedenfalls nicht in dem Sinne, als ob allgemein Gründe und Gegengründe gleichberechtigt wären, sondern er gab einen besonderen Grund an, weshalb das in bezug auf diese Frage der Fall sei (die Götter sind unserer deutlichen Erkenntnis entzogen, und das menschliche Leben ist zu kurz, um die für die Entscheidung jener Frage nötigen Erfahrungen zu sammeln). Auch spricht schon die Tatsache, daß er das Pro und Kontra der Argumente hier in einer skeptischen Konklusion resumierte, nicht dafür, daß es seine Gepflogenheit gewesen wäre, Gründe und Gegengründe einfach als gleichberechtigt nebeneinanderzustellen. Das Zeugnis Senecas ist schon deshalb unzuverlässig, weil es noch einen Zusatz enthält, der aller Wahrscheinlichkeit nach eine später aus der Lehre des Protagoras gezogene Konsequenz, und keineswegs eine Äußerung des Sophisten selbst darstellt[294]), so daß diese selbe Entstehung auch für jenes „ex aequo" anzunehmen ist. Was aber die Sache selbst betrifft, so läßt sich, rein technisch genommen — und zunächst geht uns nur diese rein technische Seite der Frage an —, das „disputare in utramque partem" mit einer großen Mannigfaltigkeit von Bewertungsweisen vereinigt denken. Der Redner kann Licht und Schatten auf die Darlegung der beiden unverträglichen Standpunkte so gleichmäßig verteilen, daß keinem ein Vorzug zuzukommen scheint. Es wird ihm dies namentlich dann gelingen, wenn er seine Sorgfalt besonders den widerlegenden Partien der beiden Reden zuwendet, so daß dem Hörer am Ende beide Ansichten gleich unglaubhaft erscheinen. Das ist etwa das Verfahren, dessen sich der Rhamnusier Antiphon in seinen Tetralogien bedient. In jedem anderen Falle wird schon die bloße Tatsache, daß die Argumente für einen der beiden Standpunkte dem Hörer an letzter Stelle vorgeführt werden, somit unwiderlegt bleiben, in seinem Geiste

---

294) Seneca sagt: „de omni re disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit." Wäre dies letztere wirklich die Meinung des Abderiten gewesen, so hätte er — wegen des unten aufzuzeigenden Parallelismus seiner rhetorischen und erkenntnistheoretischen Ansichten — notwendig auch seiner Lehre von der nur relativen Natur der Wahrheit selbst nur relative Wahrheit zusprechen können, und dann hätten nicht Demokritos und Platon diese Konsequenz jener Lehre als eine Widerlegung derselben betrachten und sie gegen ihn ausspielen können.

eine Präsumption für diese an letzter Stelle dargelegte Ansicht schaffen. Diese Präsumption kann freilich durch die größere Unglaubhaftigkeit dieser zuletzt vertretenen Ansicht überwogen werden, formal aber wird dann doch der Eindruck entstehen, daß der Redner beide Meinungen keineswegs als gleichberechtigt ansehe, vielmehr derjenigen zuneige, für die er zuletzt eintritt, mag auch der Hörer die andere nach wie vor für die glaubhaftere halten. Diese Möglichkeit ist auch dann verwirklicht, wenn der Redner nur eine, nämlich die paradoxe Seite des Problems behandelt: formal tritt er dann eben für diese Paradoxie ein, sucht ihr also über die entgegengesetzte, gewöhnliche Ansicht den Sieg zu verschaffen, mag auch dadurch im Hörer keine entsprechende sachliche Überzeugung geweckt werden. Fällt aber gar die Vertretung an letzter Stelle, und eventuell auch durch bessere Gründe, mit der größeren inneren Glaubhaftigkeit der so formal bevorzugten Meinung zusammen, so kann von Gleichwertigkeit der beiden Reden überhaupt nicht mehr gesprochen werden: der Redner hat dann wohl in der Vertretung beider Standpunkte seine Meisterschaft bewährt, indes doch unzweideutig zu erkennen gegeben, welche Sache ihm die bessere zu sein scheint. A priori wäre es daher ebensogut möglich, daß Protagoras die beiden jeweils von ihm einander entgegengestellten Reden einfach als gleichwertig nebeneinanderstellte, wie daß er — mehr oder weniger entschieden — die eine über die andere den Sieg davontragen ließ. Drei Umstände aber nötigen uns, von diesen zwei a priori gegebenen Möglichkeiten die zweite als die geschichtlich verwirklichte zu betrachten.

5. Der Satz, daß jeder Rede eine andere entgegenstehe, wird uns nämlich auch noch in einer anderen Gestalt überliefert. Aristoteles bemerkt[295]), Protagoras habe sich anheischig gemacht (*τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα*), „die schwächere Rede zur stärkeren zu machen" (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*), und entsprechend hat auch Eudoxos erzählt[296]), der Abderit habe (scil. bei der Bearbeitung rhetorischer Themen) sowohl die schwächere als auch die stärkere Rede verfaßt (*τὸν ἥσσω καὶ κρείσσω λόγον πεποιηκέναι*). Daß hier nicht von moralisch besseren und schlechteren Standpunkten die Rede ist — eine Auslegung, die sprachlich möglich wäre, und sich, wie wir sehen werden, bald wirklich an jenen Satz geheftet hat —, wird durch den Umstand sichergestellt, daß der Abderit jene Leistung in sein Programm aufnahm. Allein auch die Bedeutung logisch besserer und schlechterer Be-

---

[295]) Rhet. II. 24, p. 1402a, 23. [296]) Vors. II. 1², S. 532, 26.

gründung brauchen die Ausdrücke „stärker" und „schwächer" keineswegs immer gehabt zu haben, obwohl sie ja in den Fällen bloßer Paradoxologie zugetroffen haben wird. Der Satz kann auch bedeuten — und diese Bedeutung wird wohl diejenige sein, an die der Sophist zunächst dachte, als er ihn in sein Unterrichtsprogramm aufnahm —, rednerische Gewandtheit vermöge einer Sache, die sonst unterliegen würde, zum Sieg zu verhelfen, wobei jene Gefahr des Unterliegens auch durch ganz äußerliche Umstände bedingt sein mochte, wie etwa im gerichtlichen Verfahren durch das Vorhandensein eines entgegengesetzten äußeren Anscheins, oder bei politischen Beratungen durch den Widerstand einer anders gerichteten öffentlichen Meinung. Allein was hier für uns von Wichtigkeit ist, ist das Formale der Sache. Denn wenn Protagoras die schwächere Sache zur stärkeren machen wollte, und auch selbst bei antilogischer Bearbeitung rhetorischer Themen eine schwächere und eine stärkere Rede verfaßte, so kann es nicht seine Gewohnheit gewesen sein, die beiden Reden einfach als gleichwertig nebeneinanderzustellen, sondern er muß regelmäßigerweise — mehr oder weniger deutlich — eine der beiden Reden als diejenige gekennzeichnet haben, die infolge ihrer größeren „Stärke" der anderen überlegen ist.

6. Doch brauchen wir uns bei solchen Schlußfolgerungen nicht zu beruhigen. Denn wenn auch in parodistischer Nachbildung, ist uns jedenfalls ein solcher „Streit" zweier Reden erhalten, und zwar in den „Wolken" des Aristophanes. Freilich erscheint hier als jener Sophist, der die beiden Reden — als wären es zwei lebendige Kampfhähne oder Athleten — in seinem Hause hält, nicht Protagoras, sondern Sokrates; allein daß trotzdem die Praxis des Abderiten für diese Episode der Komödie Modell gestanden hat, geht m. E. daraus unzweifelhaft hervor, daß die beiden Reden ausdrücklich mit den Protagoreischen Kunstausdrücken als „stärkere" und „schwächere" Rede bezeichnet werden, wozu noch kommt, daß ja zugestandenermaßen Aristophanes auch die unten zu berührenden grammatischen Velleitäten des Protagoras in den Wolken dem Sokrates in den Mund legt, dessen Gestalt er eben als Repräsentantin aller sophistischen Modenarrheiten verwendet. Wo nun Strepsiades seinen Sohn Pheidippides dazu bewegen will, in die „Grübelei" des Sokrates als Lehrling einzutreten, läßt ihn der Dichter folgendes[297]) sagen:

„Zwei Reden, sagt man, haben sie bei sich im Haus,
Die Stärk're nämlich, und dann auch die Schwächere.
Von diesen beiden Reden siegt die Schwächere,
Sagt man, sowie sie spricht, und macht aus Unrecht Recht"

(*εἶναι παρ' αὐτοῖς φασιν ἄμφω τὼ λόγω,*
τὸν κρείττον' ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα.
τούτοιν τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα
νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα).

Später aber, da Vater und Sohn in die „Grübelei" eingetreten sind, führt Sokrates ihnen als Beweis seiner Kunstfertigkeit die beiden Reden leibhaftig vor, und läßt sie einen rednerischen Wettkampf austragen[298]). Hier heißen nun die beiden Kämpfenden wohl „Rechte Rede" und „Unrechte Rede", allein ihre frühere Benennung ist keineswegs vergessen. Denn ganz nahe am Beginn des Streites findet sich folgende Stelle[299]):

Rechte Rede: „Du mich vernichten? Wer bist Du denn?"
Unrechte Rede: „Eine Rede."
Rechte Rede: „Ja, doch die schwächere."
Unrechte Rede: „Und dennoch besieg' ich Dich, rühmst Du Dich auch Du seist stärker als ich!"

(*Δικ.*: *ἀπολεῖς σύ; τίς ὤν; Αδ.*: *λόγος. Δικ.*: *ἥττων γ' ὤν.*
Αδ.: *ἀλλὰ σὲ νικῶ, τὸν ἐμοῦ κρείττω*
φάσκοντ' εἶναι.)

Nachdem dann die beiden Reden einander weidlich beschimpft, und weiterhin in einer förmlichen Streitrede ihre entgegengesetzten Erziehungsideale — die rechte Rede das der Zucht, die unrechte das der Verweichlichung — entwickelt haben, kommen sie schließlich überein[300]), die rechte Rede wolle sich für besiegt geben und schweigen, falls ihr die unrechte Rede die Unhaltbarkeit einer bestimmten Behauptung (passive Päderastie sei für den Knaben ein großes Übel) nachweisen könne (*Αδ.*: *τί δῆτ' ἐρεῖς, ἢν τοῦτο νικηθῇς ἐμοῦ; Δικ.*: *σιγήσομαι· τί δ' ἄλλο;*). Und nachdem die unrechte Rede die Unhaltbarkeit jener Behauptung auf ziemlich billige Art aus ihrer Gegnerin herausgefragt hat (diese muß eigentlich nur zugeben, daß die Mehrheit des Publikums sich in ihrer Praxis nach den Grundsätzen der unrechten Rede richte), ruft die rechte Rede aus[301]): „Wir sind besiegt" (*ἡττήμεθα*), und ergreift die Flucht. Das Inhaltliche dieser Streitrede nun haben wir ebensowenig Grund, zu Protagoras in Beziehung zu bringen, wie die Bezeichnung der stärkeren und schwächeren als rechte und unrechte Rede. Das Formale aber muß doch — sei es direkt oder indirekt — auf ihn zurückgehen, und beweist m. E. klärlich, daß Aristophanes sich eine sophistische Antilogie nicht einfach als Nebeneinanderstellung widersprechender Reden vorstellte, sondern vielmehr

---

[297]) Nub. v. 112 ff. [298]) Ibid. v. 889 ff. [299]) Ibid. v. 893 ff.
[300]) Ibid. v. 1087. [301]) Ibid. v. 1103.

als einen Kampf zweier solcher Reden, der normalerweise mit dem Siege der einen endet, und zwar unter Umständen auch mit dem Siege derjenigen, die von vornherein die weitaus geringere Chance des Erfolges für sich zu haben scheint, folglich die „schwächere“ ist, durch die größere dialektische oder rhetorische Gewandheit ihres Urhebers aber doch die Oberhand gewinnt, also zur „stärkeren“ wird.

7. Allein auch auf dieses Zerrbild der Komödie sind wir nicht angewiesen, denn wir besitzen auch eine Sammlung sophistischer Antilogien philosophischen Inhalts, die zum mindesten ihrer formalen Struktur nach auf ein Protagoreisches Vorbild zurückgehen, wie ich glaube indes sogar auch auf dessen Inhalt ein keineswegs zu vernachlässigendes Licht werfen. Es sind dies die von den Neueren *διαλέξεις* zubenannten „Doppelreden“ (*δισσοὶ λόγοι*), die in 9 Abschnitten antilogisch gewisse allgemeine Fragen der Philosophie, Pädagogik und Politik behandeln. Sie sind im dorischen Dialekt geschrieben, und nach einem jeden Zweifel ausschließenden Selbstzeugnisse des Verfassers bald nach dem Jahre 404 verfaßt[302]. Im übrigen befinden sie sich in einem eigentümlichen Zustand. Von den ersten 6 Abschnitten entwickelt jeder einzelne sowohl eine paradoxe These als auch deren Widerlegung (Gut und Übel sind identisch — und nicht identisch, Löblich und Schimpflich sind identisch — und nicht identisch, Recht und Unrecht sind identisch — und nicht identisch, Wahr und Falsch sind identisch — und nicht identisch, Narren und Gesunde, Weise und Toren reden und tun dasselbe — und nicht dasselbe, Weisheit und Tüchtigkeit sind nicht lehrbar — und lehrbar). Der 7. Abschnitt führt die — augenscheinlich als paradox empfundene — These lediglich mit zwei Worten an (die Ämter sind durch das Los zu besetzen), und gibt dann eine ausführliche Widerlegung derselben. Der 8. Abschnitt führt nur eine paradoxe These aus (es sei Sache desselben Mannes, sich in kurzen Sätzen zu unterreden, die sachliche

[302]) Wo der Verfasser als Beispiel für die Relativität des Guten des Sieges der Lakedaimonier über die Athener und ihre Bundesgenossen gedenkt (der für jene ein Gut, für diese aber ein Übel bedeutete), sagt er, er wolle das Neueste zuerst erwähnen (*καὶ τὰ νεώτατα πρῶτον ἐρῶ*, Vors. II. 1², S. 636, 23). Wollte man diese Datierung in Zweifel ziehen, so müßte man die Schrift für eine bewußte Fälschung erklären, was mit ihrem skizzenhaften, unvollendeten Charakter in unausgleichbarem Widerspruch stünde. Denn die Möglichkeit, daß wir es mit der Skizze einer Fälschung zu tun hätten, darf wohl als eine über alle Maßen unwahrscheinliche betrachtet und demgemäß vernachlässigt werden. Die richtige Datierung hat (nach dem Vorgange von North) v. Wilamowitz vorgenommen (Göttinger Vorlesungsverzeichnis, Sommersemester 1889). Auch Trieber (Hermes XXVII, S. 216) und Diels (Vors. II. 1², S. 635) haben sich ihr im wesentlichen angeschlossen. Eine genauere Datierung als „bald nach 404“ halte ich für aussichtslos.

Wahrheit zu kennen, Recht zu sprechen, Volksreden zu halten, Rhetorik zu verstehen, sowie Andere über die Beschaffenheit und Entstehung der Welt zu unterrichten), ohne ihr eine Widerlegung folgen zu lassen. Der 9. Abschnitt endlich beginnt eine anscheinend recht wenig paradoxe These zu entwickeln (das Gedächtnis ist überaus nützlich), bricht aber mitten in dieser Entwicklung ab, ohne daß eine Gegenthese irgendwie vorausgesetzt würde. Darnach ist es ziemlich klar, daß die Schrift in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht zur Veröffentlichung bestimmt war[303]), mag es sich nun dabei, wie Diels meint[304]), um eine „Niederschrift von Schulvorträgen" handeln, oder um eine schleuderhaft fortgeführte und schließlich abgebrochene Schülerarbeit, oder auch um eine bloße Skizze, sei es nun eines Vortrags oder Buches, die ja der Verfasser mit wechselnder Ausführlichkeit zu behandeln oder auch ganz abzubrechen berechtigt war. Jedenfalls hat man sich vorzustellen, daß die Schrift in ihrer veröffentlichungsfähigen Gestalt — mag man nun hierbei an die von einem Schüler nachgeschriebenen sophistischen Vorträge oder an das geplante Werk denken, dessen Skizze uns hier vorliegen könnte — bedeutend abgerundeter gewesen wäre: am Anfang des 7. Abschnittes waren die Argumente für die Besetzung der Ämter durch das Los einzusetzen, dem 8. war eine Widerlegung der Identität des Dialektikers, Richters, Physikers usw. anzuhängen, dem 9. vielleicht eine solche der Nützlichkeit des Gedächtnisses, wenn nicht vielmehr an seinem Anfang die paradoxe These von dessen Nutzlosigkeit ausgefallen ist, was im Grunde mehr für sich hat, da der Verfasser sonst immer mit der paradoxen These beginnt[305]). — Diese Schrift nun

[303]) Der unverkennbare Umstand, daß „das Ganze . . gegen den Schluß immer mehr Exzerpt" wird (Diels), macht es sehr unwahrscheinlich, daß wir es in dem abrupten Abschluß mit einem zufälligen Textverlust zu tun hätten. Man erhält durchaus den Eindruck, daß die auf die Anfertigung des Elaborates verwandte geistige Energie stetig abnimmt, um schließlich ganz zu versagen. Aus demselben Grunde kann ich der Vermutung von Trieber (Die Dialexeis, Hermes XXVII, S. 225 f.) nicht beistimmen, es habe „ein späterer Herausgeber" den „ersten vier zusammenhängenden Abhandlungen . . . eine Art Blumenlese aus den übrigen Schriften desselben Verfassers hinzugefügt". Ein Herausgeber hätte seine Exzerpte nach einem durchgehenden Prinzip hergestellt, und hätte nicht in den Abschnitten 5 und 6 die zu widerlegende These ausführlich wiedergegeben, im 7. sie auf einen Satz reduziert, im 8. und 9. die Gegenthese überhaupt weggelassen. Oder wenn er es tat, dann zeigte sein Interesse an der Arbeit jenes stetige Abnehmen. Da aber liegt es doch viel näher, diese Arbeitsweise gleich dem Verfasser selbst beizulegen.

[304]) Vors. II. 1^2, S. 635, Anm. zu Z. 17.

[305]) Das Ende des 6. Abschnittes scheint auch durch die Bemerkung: „So ist denn meine Rede vollendet . . ." einen gewissen Abschluß anzukündigen. Es wäre also möglich, daß der Verfasser sich im folgenden nur mehr 3 Gemeinplätze sophistischer Rhetorik notiert hätte, ohne ihre antilogische Bearbeitung unmittelbar

ist bisher im ganzen recht geringschätzig behandelt worden. Dümmler nannte ihren Verfasser einen „Stümper"[306]), ihr neuester Herausgeber würdigt ihn bloß durch die Bemerkung: „Der talentlose Verfasser ist unbekannt[307])." Da sich aber nicht leugnen läßt, daß für die Erkenntnis der typischen Merkmale einer literarischen Gattung ihre talentlosen, d. h. persönlicher Eigenart entbehrenden Vertreter lehrreicher sein können als begabtere, eben darum aber auch weniger typische Autoren[308]), so läßt sich die Aufgabe nicht umgehen, die „Doppelreden" näher ins Auge zu fassen und zu diesem Behufe eine Analyse ihrer einzelnen Abschnitte zu geben.

8. Abschnitt 1 beginnt: „Eine doppelte Rede (*δισσοὶ λόγοι*) reden in Hellas die Weisheitsstrebenden (*ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων*) über das Gute und das Üble. Denn die Einen sagen, eines sei das Gute, ein anderes das Üble, die Andern aber, beides sei dasselbe, für die Einen sei es ein Gut, für die Anderen ein Übel, und auch für denselben Menschen einmal ein Gut, ein andermal ein Übel. Und auch ich selbst lege diese Ansicht folgendermaßen dar" (*ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῖσδε ποτιτίθεμαι*). So ist Essen, Trinken und Liebesgenuß für den Gesunden ein Gut, für den Kranken ein Übel, Verschwendung für den Verschwender ein Übel, für den Händler, bei dem er einkauft, ein Gut. Folgt eine lange und ermüdende Reihe von Beispielen, die sich im wesentlichen unter zwei Hauptschemata bringen lassen: die Abnützung eines Gebrauchsgegenstandes ist für den Benutzer ein Übel, für den Erzeuger ein Gut, der Ausgang eines Kampfes ist für den Sieger ein Gut, für den Unterliegenden ein Übel. „Allein es gibt eine andere Rede, nach der das Gute eines ist, das Üble ein anderes, und die Dinge ebenso verschieden wie die Namen. Und auch ich selbst setze dies auf folgende Art auseinander (*ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτον διαιρεῦμαι τὸν τρόπον*): es dünkt mich nämlich, es wäre gar nicht erkennbar, was ein Gut und was ein Übel sei, wenn beide dasselbe wären, und nicht jedes ein anderes. Und das wäre doch

ins Auge zu fassen. Immerhin darf man sagen, daß er diese Gemeinplätze etwa in der im Texte angedeuteten Weise bearbeitet hätte, sobald er zu ihrer antilogischen Behandlung übergegangen wäre, und daß ihm eine solche Behandlung mehr oder weniger bestimmt vorschwebte, ist das bei weitem wahrscheinlichste.

306) Akademika, S. 251. 307) Diels, Vors. II. 1², S. 635, Anm. zu Z. 17.

308) Diese typische Bedeutung der Schrift hat Ed. Meyer (Gesch. d. Altert. IV, S. 267 f.) klar erkannt. Trieber dagegen (Hermes XXVII, S. 210 ff.) überschätzt ihren Verfasser beträchtlich. Um sie für das Werk eines ernst zu nehmenden Denkers ausgeben zu können, muß er annehmen: 1. zufälligen Textverlust am Schluß, 2. verstümmelndes Exzerpt durch einen Herausgeber, 3. sinnwidrige Umstellungen in Abschnitt 5. Und bei alledem bleiben auch in dem zweifellos ursprünglichen Text noch Argumente von geradezu jämmerlicher Schwäche zurück.

erstaunlich.“ Man brauche ja nur den Gegner zu fragen, ob ihm seine Eltern viele große Wohltaten erwiesen hätten. Bejahe er diese Frage und halte dabei doch an der Identität von Gut und Übel fest, so müßte er auch behaupten, sie hätten ihm viele große Übel zugefügt. Folgen mehrere Beispiele derselben Art. „So viel sei im Allgemeinen gesagt. Ich wende mich aber auch zum Einzelnen, indem ich mit Essen, Trinken und Liebesgenuß beginne.“ Dies nämlich wäre für den Kranken, wenn es für ihn ein Übel ist, und wenn Übel und Gut identisch sind, zugleich auch ein Gut. Und ebenso wäre unter derselben Voraussetzung die Krankheit für den Kranken zugleich ein Übel und ein Gut. „Und auf dieselbe Art auch alles Übrige, was in der früheren Rede erwähnt wurde. Und ich sage nicht, was das Gute ist, sondern das versuche ich klar zu machen (*ἀλλὰ τοῦτο πειρῶμαι διδάσκειν*), daß Gut und Übel nicht dasselbe sind, sondern zweierlei.“

Abschnitt 2: „Doch auch über das Löbliche und Schimpfliche (*περὶ τῶ καλῶ καὶ τῶ αἰσχρῶ*) gibt es eine Doppelrede.“ Die Einen erklären sie für identisch, die Andern für verschieden. „Und auch ich will versuchen, dies auf folgende Art auszuführen.“ Für einen schönen Knaben ist es löblich, sich einem Liebenden hinzugeben, einem Nichtliebenden aber, schimpflich. Für ein Weib ist es löblich, in ihrem Haus zu baden, öffentlich aber, schimpflich. Löblich der Beischlaf mit dem eigenen Mann, schimpflich mit einem Fremden. Löblich im Verborgenen, schimpflich vor Aller Augen. Ebenso beim Manne. Salben und Putz sind löblich für das Weib, schimpflich für den Mann. Wohltaten sind löblich Freunden, schimpflich Feinden gegenüber. Flucht ist schimpflich im Krieg, löblich beim Wettlauf. Tötung der Mitbürger ist schimpflich, Tötung der Feinde löblich. „Ich wende mich aber dem zu, was Städte und Völkerschaften für schimpflich halten.“ Folgt in 8 Paragraphen eine lange Liste von Beispielen für die Verschiedenheit der Sitten und moralischen Anschauungen bei verschiedenen Völkern und Stämmen. „Ich glaube aber, wenn jemand allen Menschen auftrüge, alles, was bei Irgendwelchen für schimpflich gilt, auf einen Haufen zusammenzutragen und von diesem Haufen wieder alles wegzunehmen, was bei Irgendwelchen für löblich gilt, so würde nichts übrig bleiben, sondern Alles würde unter Alle verteilt werden. Denn nicht Alle haben die gleichen Sitten (*οὐ γὰρ πάντες ταὐτὰ νομίζοντι*). Ich will aber auch einen Dichter anführen:

Auch sonst, erwägend, findest Du wohl so bewandt
Der Menschen Sitte: nichts ist löblich überall,

Nichts schimpflich. Denn vom Augenblick ergriffen wird
Dasselbe schimpflich und auch löblich wiederum

(*καὶ γὰρ τὸν ἄλλον ὧδε θνητοῖσιν νόμον*
ὄψῃ διαιρῶν· οὐδὲν ἦν πάντῃ καλόν,
οὐδ' αἰσχρόν, ἀλλὰ ταὔτ' ἐποίησεν λαβὼν
ὁ καιρὸς αἰσχρὰ καὶ διαλλάξας καλά).

Um also die Summe zu ziehen, im rechten Augenblick ist alles löblich, im unrechten ist alles schimpflich (*πάντα καιρῷ μὲν καλά ἐντι, ἀκαιρίᾳ δὲ αἰσχρά*). Was habe ich nun geleistet? Ich versprach, zu beweisen, daß dasselbe löblich und schimpflich ist, und habe es bewiesen durch dies alles. Es gibt aber auch eine Rede über das Schimpfliche und das Löbliche, daß sie zweierlei sind." Denn wenn man den Gegner fragt, ob er etwas Löbliches getan hat, so müßte er ja zugeben, er habe etwas Schimpfliches getan, falls Schimpflich und Löblich dasselbe sind. Ebenso wäre der gute Mann auch ein schlechter, der weiße auch ein schwarzer (? ? ! !), Gottesfurcht, da sie doch löblich ist, zugleich auch schimpflich. „Und so viel im Allgemeinen. Ich wende mich aber zu der Rede, die sie reden". Für ein Weib, sagen sie, ist es löblich, sich zu putzen; dann müßte es ja für ein Weib auch schimpflich sein, sich zu putzen. „Und das Übrige ebenso." Bei gewissen Völkern sollen gewisse Verhaltungsweisen löblich sein; dann müßten sie auch bei eben diesen Völkern schimpflich sein. Was sie aber von dem Zusammentragen auf einen Haufen sagen, „so wundere ich mich, daß das Schimpfliche durch das Zusammentragen löblich werden soll und nicht das bleiben, was es war. Denn wenn man Rosse oder Ochsen oder Menschen zusammenführt, so kann man nicht etwas Anderes wegtreiben, wenn man Gold zusammenträgt, kann man kein Erz wegnehmen, wenn Silber, kein Blei. Statt des Schimpflichen aber wollen sie Löbliches wegnehmen? Also wenn einer einen Schlechten gebracht hat, wird er denselben als einen Guten wegführen? Als Zeugen aber bringen sie Dichter herbei, denen es um das Vergnügen (der Hörer) und nicht um die Wahrheit zu tun ist".

Abschnitt 3: „Eine Doppelrede gibt es auch über Recht und Unrecht": die eine Rede erklärt sie für verschieden, die andere für identisch, „und dieser will ich beizustehen versuchen. Und zuerst will ich darlegen, daß Lügen und Betrügen recht ist." Denn daß es den Feinden gegenüber recht ist, wird Jeder zugeben. Aber auch den Nächsten gegenüber. Sogar den Eltern. Denn wenn Vater oder Mutter ein Heilmittel zu sich nehmen sollen und weigern sich, dann ist es doch recht, es heimlich ihren Speisen oder Getränken

beizumischen und das abzuleugnen. Es ist also recht, die Eltern zu belügen und zu täuschen. Ebenso aber auch, Nahestehende zu bestehlen und den Nächststehenden Gewalt anzutun. Denn wenn ein Verwandter sich aus Trauer töten will, ist es recht, ihm die Waffe zu entwenden, oder, wenn es dazu zu spät ist, sie ihm auch gewaltsam zu entreißen. Daß es recht ist, Feinde zu Sklaven zu machen, versteht sich von selbst. Allein auch in öffentliche Gebäude einzubrechen, scheint recht. Denn wenn der Vater, bei einem Aufruhr überwältigt, von den Gegnern gefangen gehalten und mit dem Tod bedroht wird, ist es dann nicht recht, in das Gefängnis einzubrechen, ihn zu entwenden und zu retten? Doch auch der Meineid. Denn wenn einer, von den Feinden gefangen, geschworen hat, wenn man ihn freiläßt, werde er seine Vaterstadt verraten, würde ein solcher recht daran tun, seinen Eid zu halten? „Ich glaube nicht, sondern vielmehr, wenn er seine Stadt, seine Mitbürger und die Heiligtümer der Ahnen durch einen Meineid rettet.“ Also ist auch Meineid recht. Und auch Tempelraub. Und von den Tempeln der einzelnen Städte will ich gar nicht erst reden. Sondern die Heiligtümer von ganz Hellas, die in Delphi und Olympia, — wenn die Barbaren Hellas bedrohen und die Rettung nur durch Geld möglich ist, ist es dann nicht recht, jene Schätze zu nehmen und sie zur Kriegführung zu verwenden? Doch auch der Mord der Nächststehenden ist recht. Das taten auch Orestes und Alkmaion. Und der Gott erklärte ihr Tun für recht. „Ich wende mich aber zur Kunst und zur Dichtung. Denn in der Malerei und Tragödie ist der der beste, der am meisten täuscht“, indem er das Unwahre der Wahrheit möglichst ähnlich macht. „Ich will aber auch das Zeugnis älterer Dichtungen anziehen. Kleobuline sagt:

> Einen hab ich gesehn, der stahl und täuschte gewaltsam,
> Daß mit Gewalt er's getan, dadurch bewies er sein Recht.

Das ist alt. Dies aber ist von Aischylos:

> Von rechtem Truge wendet nimmer sich der Gott.

Und auch dies:

> Die rechte Zeit zur Lüge ehrt wohl auch ein Gott.

Es gibt aber auch eine dieser entgegengesetzte Rede“ (*τῷδε ἀντίος λόγος*), nach der Recht und Unrecht zweierlei sind. Denn sonst müßte, wer den Eltern etwas Rechtes getan hat, zugeben, er habe ihnen auch etwas Unrechtes getan. Der gerechte Mann müßte zugleich ein ungerechter, der große ein kleiner sein (? ? ! !). Wer viel Rechtes getan hat, müßte ebenso des Todes schuldig sein, wie wer

viel Unrechtes getan hat. „Und davon genug. Ich wende mich aber zu den Gründen, durch die sie dasselbe als recht und unrecht zu erweisen meinen. Denn auch das Bestehlen der Feinde selbst würden sie ja zugleich als unrecht erweisen, wenn ihre Rede wahr wäre, und das übrige ebenso. Und die Kunst ziehen sie heran, in der es doch weder Recht noch Unrecht gibt. Und die Dichter dichten ihre Gedichte nicht im Hinblick auf die Wahrheit, sondern im Hinblick auf das Vergnügen der Menschen."

Abschnitt 4: Auch über Falsch und Wahr gibt es eine Doppelrede, die eine erklärt falsche und wahre Rede für verschieden, die andere für identisch. „Und ich behaupte das letztere" (*κἀγὼ τόνδε λέγω*). Denn erstens setzen sich falsche und wahre Rede aus denselben Wörtern zusammen. Zweitens aber richtet sich die Wahrheit oder Falschheit einer Rede lediglich danach, ob das von ihr Behauptete tatsächlich geschehen ist: je nachdem ist dieselbe Rede wahr oder auch falsch. Sagt z. B. jemand, ich habe Tempelraub begangen, so ist diese selbe Rede wahr oder falsch, je nachdem ich die Tat begangen habe oder nicht. Ebenso bei der Ableugnung. Auch die Gerichtshöfe erklären ja dieselbe Rede in einem Falle für wahr, in einem andern für falsch. Folgt ein weiteres Beispiel. „Es ist also klar, daß dieselbe Rede, wenn ihr Falschheit beiwohnt (*ὅταν μὲν αὐτῷ παρῇ τὸ ψεῦδος*), falsch, wenn aber Wahrheit, wahr ist, wie ja auch ein und dasselbe (einerseits) Mensch, (andererseits je nach den Umständen) Knabe, Jüngling, Mann oder Greis ist." Es gibt aber auch eine Rede, der zufolge falsche und wahre Rede verschieden sind. Denn man frage diejenigen, die sie für identisch erklären, was ihre eigene Rede ist? Ist sie falsch, dann sind offenbar falsche und wahre Rede verschieden. Ist sie aber wahr, dann ist sie ja eben deshalb auch falsch. Auch erklärt in Reden und Zeugenaussagen niemand dasselbe zugleich für wahr und falsch, denselben Menschen für wahrheitsliebend und lügenhaft. „Aus ihrer Rede aber fällt das heraus, daß sie behaupten, eine Rede sei wahr, wenn die Sache geschehen ist, falsch, wenn sie nicht geschehen ist. Ist denn das nicht eben eine Verschiedenheit[309])? Und auch das, daß sie sich

---

[309]) Hier und im folgenden dürfte der etwas schwer verständliche Text wohl durch mildere Behandlung als durch die großen Einschübe von Diels zu heilen sein. Er schreibt (Vors. II. 1², S. 643, Z. 24ff.): *ἐκ δὲ τῶ λόγω λέγοντι ταῦτα, ὅτι γενομένω μὲν τῶ πράγματος ἀλαθῆ τὸν λόγον ⟨λέγοντι⟩, ἀγενήτω δὲ ψεύσταν. Οὔκων διαφέρει ⟨αὐτῶν τὤνυμα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα. ἐρωτάσαι δὲ κά τις⟩ αὖθις τὼς δικαστάς, ὅτι κρίνοντι (οὐ γὰρ πάρεντι τοῖς πράγμασιν).* Ich möchte (von Z. 26 an) etwa so lesen: *Οὔκων διαφέρει; ⟨Καὶ⟩ αὖθις τὼς δικαστὰς ὅτι κρίνοντι· οὐ γὰρ πάρεντι τοῖς πράγμασιν.* Das *τὼς δικαστὰς ὅτι κρίνοντι* dürfte noch von *ἐκ δὲ τῶ λόγω λέγοντι* abhängen. Der nicht

auf die Richtersprüche der Richter berufen, denn diese sind ja bei dem Geschehen der Sache nicht anwesend. Und sie selbst müssen zugestehen, die Rede, der Falschheit beigemischt ist, sei falsch, die aber, der Wahrheit beigemischt ist, sei wahr. Das aber ist eben eine gänzliche Verschiedenheit[310])."

Abschnitt 5: Dasselbe reden und tun Narren und Gesunde, Weise und Toren. Sie gebrauchen dieselben Wörter: Erde, Mensch, Pferd, Feuer usw., und verrichten dieselben Handlungen: Sitzen, Essen, Trinken, Liegen usf. Und dasselbe Ding ist zugleich größer und kleiner, mehr und weniger, schwerer und leichter. Das Talent ist schwerer als eine Mine, leichter als zwei Talente, folglich ist dasselbe schwerer und leichter. Der Mensch lebt und lebt nicht, dasselbe ist und ist nicht. Denn was hier ist, ist nicht in Libyen, und was in Libyen ist, ist nicht in Cypern. Und das Übrige ebenso. Folglich sind die Dinge, und sind zugleich nicht. Die das behaupten, daß Narren und Gesunde, Weise und Toren dasselbe tun und reden, und das übrige, was aus dieser Rede folgt[311]), reden nicht richtig. Denn fragt man sie, ob es zwischen Narrheit und Gesundheit, Weisheit und Torheit einen Unterschied gibt, so müssen sie das bejahen. Denn daran, was Narren und Gesunde tun, unterscheidet man sie doch, wie auch Jene zugeben müssen. Tun sie also dasselbe, dann sind die Weisen Narren, und die Narren Weise, und Alles ist durcheinander gebracht. Hier ist nun die Rede herbeizuziehen, ob die Gesunden oder die Narren im richtigen Augenblick (*ἐν δέοντι*) reden? Jene behaupten, Gesunde und Narren redeten wohl dasselbe, jedoch die Weisen zur Zeit, die Narren zur Unzeit. Und so scheinen sie durch den kleinen Zusatz „zur Zeit" und „zur Unzeit" die Identität aufzuheben. „Ich aber meine, daß nicht (nur) durch einen (verhältnismäßig) so großen Zusatz die Dinge verändert werden, sondern (auch schon) durch (bloße) Veränderung der Betonung"

---

gerade glückliche Gedanke scheint der zu sein, man dürfte nur dann behaupten, die Richter beurteilten die Wahrheit einer Rede nach ihrer Übereinstimmung mit dem Sachverhalt, wenn ihnen dieser Sachverhalt aus unmittelbarer Anschauung bekannt wäre, während sie doch in Wahrheit vielmehr den Sachverhalt nach den Reden beurteilten. Das ist der Sinn der überlieferten Worte, und der Verfasser ist in seinen Argumenten keineswegs so besonders wählerisch, daß man ihm dieses nicht zutrauen könnte.

310) Ich sehe keinen zwingenden Grund, nach *τοῦτο δὲ ὅλον διαφέρει* eine Lücke anzunehmen.

311) Auf welche Art dem Verfasser die allgemeine Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze aus der speziellen, Narren und Gesunde, Weise und Toren angehenden These zu folgen scheint, bleibt sein Geheimnis, besonders da diese These ja in der von ihm vorgetragenen resp. bestrittenen Form auch auf ganz spezielle Argumente gestützt wird.

(*ἁρμονία*), z. B. *Γλαῦκος* und *γλαυκός* u. dgl. m.[312]). Diese Veränderungen beruhen auf Betonungsverschiedenheiten, andere auf Quantitätsverschiedenheiten, z. B. *Τύρος* und *τῦρος* usw., andere wieder auf Versetzung eines Buchstabens, z. B. *ὄνος* und *νόος* usf. „Wenn nun (schon), ohne daß etwas weggenommen wird, eine so große Verschiedenheit entsteht, wie erst durch ein Zusetzen oder ein Wegnehmen?“ Damit verhält es sich so. Wenn jemand zu zehn (auch nur) eins hinzusetzt oder (auch nur) eins wegnimmt, so ist es nicht mehr zehn, usw. „Was aber die Rede angeht, der Mensch sei, und sei zugleich nicht, so frage ich: ist er (nur) etwas Bestimmtes, oder ist er im allgemeinen (in jeder Beziehung)? Sagt also einer, er sei nicht, so lügt er, wenn er dies im allgemeinen behauptet. Im allgemeinen also ist er gewiß irgendwie[313]).“

Abschnitt 6: Es gibt eine Rede, weder wahr noch neu[314]), Weisheit und Tüchtigkeit seien nicht lehrbar und nicht lernbar. Die so reden, bedienen sich folgender Beweise. 1. Was man einem Andern übergibt, kann man nicht selbst behalten. 2. Wären sie lehrbar, so könnte man ihre Lehrer aufzeigen, wie die der Musik. 3. Die hellenischen Weisen hätten in dieser ihrer Kunst vor allem die ihnen Nächststehenden unterwiesen. 4. Bei Manchen bleibt der Unterricht der Sophisten fruchtlos. 5. Viele taugen etwas, ohne solchen Unterricht genossen zu haben. „Ich aber halte diese Rede für überaus einfältig.“ Denn ad 1 gibt es doch einen Unterricht im Lesen und Kitharaspielen, ohne daß die Lehrer dieser Fertigkeiten sie deshalb

---

312) Das überlieferte *οὐ πράγματος τοσούτω ποτιτεθέντος ἀλλοιοῦσθαι . . . τὰ πράγματα* scheint mir den in der Übersetzung zum Ausdruck kommenden, befriedigenden Sinn zu ergeben. Die von Diels akzeptierte Konjektur v. Wilamowitz', der statt *τοσούτω* vielmehr *τοσοῦτον* liest, dürfte somit entbehrlich sein.

313) Ich übersetze die schwierige Stelle nach der Überlieferung, indem ich nur *τά* vor *πάντα* einschiebe: *τὸ δὲ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ ἦμεν καὶ μὴ ἦμεν ἐρωτῶ· ‛τὶ ἢ τὰ πάντα ἔστιν;’ οὐκῶν αἴ τις μὴ φαίη ἦμεν, ψεύδεται, τὰ πάντα εἰπὼν ταῦτα. ⟨τὰ⟩ πάντα ὤν πη ἔστι.* Diels (Vors. II. 1², S. 645, 12 ff.) schreibt: . . . *οὐκῶν αἴ τις μὴ φαίη ἦμεν, ψεύδεται, ⟨τὸ τὶ καὶ⟩ τὰ πάντα εἰπῶν ταὐτά. πάντα ὢν πή ἐστι,* und erklärt in der Anmerkung das letzte Sätzchen so: „Die Existenz ist also relativ zu verstehen (*πῇ*).“ Dieses Sätzchen wäre somit zu übersetzen: „Alles existiert also nur in gewisser Beziehung.“ Das wäre ein Grad der Abstraktheit, den ich dem Verfasser um so weniger zutrauen möchte, als diese Lösung des Problems vom *μὴ ὄν* erst in Platons Sophistes erreicht worden ist. Sie wird jedenfalls beträchtlich gemildert, wenn als Subjekt des Schlußsätzchens *ἄνθρωπος* ergänzt, und ⟨*τὰ*⟩ *πάντα* adverbial gefaßt wird. Und da diese Milderung durch engeren Anschluß an die Überlieferung zu gewinnen ist, so habe ich diesen Ausweg vorgezogen, ohne zu verkennen, daß auch er noch einen problematischen Eindruck macht.

314) Das von Codex K gebotene *οὔτ' ἀλαθὴς οὔτε καινός* gibt einen einwandfreien Sinn. Das *κενός* der übrigen Codices wäre an diesem Orte unverständlich, da der Verfasser die fragliche Ansicht vorbehaltlos bekämpft und weit davon entfernt scheint, ihr auch nur relative Berechtigung zuzuerkennen.

einbüßten. Ad 2 aber: Was lehren denn die Sophisten anderes als Weisheit und Tüchtigkeit? Und was wären denn Anaxagoreer und Pythagoreer? Ad 3 hat Polykleitos seinen Sohn in der Bildhauerei unterwiesen. Tun Manche nicht desgleichen, so beweist das nichts. Hat es dagegen auch nur Einer getan, so beweist das, daß es möglich ist. Ad. 4: Es gibt auch Viele, die im Lesen unterrichtet wurden, und doch nicht lesen gelernt haben. (Ad. 5:) Etwas bedeutet auch die Naturanlage (*ἔστι δέ τι καὶ φύσις*), vermöge deren einer tauglich werden kann, auch ohne den Unterricht der Sophisten genossen zu haben, wenn er nämlich die glückliche Anlage hat (*εὐφυής γα γενόμενος*), sich das Meiste selbst anzueignen, nachdem er nur Weniges gelernt hat, von denen, von denen wir auch die Wörter lernen. Denn diese lernen wir mehr oder weniger von Vater und Mutter. Sollte einem dies letztere unglaublich vorkommen, so kann er sich davon folgendermaßen überzeugen. Würde ein neugeborenes Kind nach Persien gebracht, und dort bar der hellenischen Sprache aufgezogen, so würde es Persisch reden, und würde eines von dort hierher gebracht, so würde es Hellenisch reden. „So lernen wir die Wörter und kennen unsere Lehrer nicht. So ist denn meine Rede vollendet, und du findest an ihr Anfang, Ende und Mitte. Und ich behaupte nicht, (die Fertigkeiten) ließen sich lehren, aber jene Gegenbeweise genügen mir nicht.“

Abschnitt 7: Einige Volksredner behaupten, man müsse die Ämter durch das Los besetzen. Sie sind dieser Ansicht, obwohl sie nicht die trefflichste ist (*οὐ βέλτιστα ταῦτα νομίζοντες*). Denn den, der dies behauptet, möchte man fragen, warum er nicht auch seinen Sklaven ihre Verrichtungen durch das Los bestimmt, so daß der Wagenlenker, wenn ihn das Los zum Koch machte, kochen, und der Koch Wagen lenken müßte usw. Und warum versammeln wir nicht die Erzgießer und die Schuster und die Zimmerleute und die Goldarbeiter, und werfen das Los, und zwingen einen jeden, diejenige Kunst auszuüben, die er erlost, statt derjenigen, auf die er sich versteht? Ebenso könnte man ja auch bei musikalischen Wettkämpfen die Rollen verlosen, so daß der Flötenbläser Kithara spielen müßte, wenn es sich trifft, und der Kitharaspieler Flöte blasen. Und im Krieg wird der Bogenschütze und der Schwerbewaffnete beritten sein, der Reiter Bogen schießen, so daß jeder das tun wird, worauf er sich nicht versteht und was er nicht kann. Sie behaupten auch, die Ämterverlosung sei gut und besonders volksfreundlich. „Ich halte sie für ganz und gar nicht volksfreundlich.“ Denn es gibt in den Städten Volksfeinde, und wenn das Los die trifft, werden

10*

sie das Volk zugrunde richten. Vielmehr muß das Volk mit offenen Augen (*ὁρῶντα*) selbst alle diejenigen wählen, die ihm wohlgesinnt sind, und die Geeigneten müssen als Strategen fungieren, Andere als Gesetzeswächter usw.

Abschnitt 8: Ich glaube, demselben Manne und derselben Kunst kommt das Vermögen zu, sich in Kürze zu unterreden und die Dinge wahrhaft zu erkennen, Recht zu sprechen, Volksreden zu halten, die Kunst der Rede zu beherrschen, und die Natur aller Dinge (des All) aufzuklären, wie sie beschaffen und wie sie entstanden sind (*Τῶ αὐτῶ ἀνδρὸς καὶ τᾶς αὐτᾶς τέχνας νομίζω κατὰ βραχύ τε διαλέγεσθαι καὶ τὰν ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι, καὶ δικάζεν ἐπίστασθαι ὀρθῶς, καὶ δαμαγορεῖν οἷόν τ' ἦμεν, καὶ λόγων τέχνας ἐπίστασθαι, καὶ περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων, ὥς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο, διδάσκεν*). Denn erstlich, wie sollte der, der die Natur aller Dinge kennt, nicht auch imstande sein, in allen Dingen richtig zu handeln[315])? Ferner wird auch derjenige, der die Kunst der Rede beherrscht, über alle Dinge richtig zu reden vermögen. Denn wer richtig reden will, muß über das reden, was er versteht. Folglich wird jener alles verstehen. Denn er beherrscht die Kunst aller Reden, alle Reden aber beziehen sich auf alle Dinge überhaupt. Ferner muß, wer richtig reden will, die Dinge verstehen, von denen er redet, folglich muß er auch imstande sein, die Stadt in richtiger Weise darüber aufzuklären, wie sie die guten Dinge ins Werk setzen und die üblen irgendwie verhindern kann. Kennt er aber dies (das Gute und Üble), so wird er auch das davon Verschiedene kennen, denn er versteht ja Alles, „die Dinge" aber sind dasselbe wie „Alles". Er aber wird, ihnen entsprechend[316]), das Richtige tun, sobald es notwendig ist. Er versteht also auch die Flöte zu blasen, wenn anders er imstande ist, die Flöte zu blasen, sobald das notwendig sein sollte[317]). Wer ferner Recht sprechen kann, der muß auch das Recht richtig verstehen, denn um dieses drehen sich die Rechtsstreitigkeiten. Kennt er aber das Recht,

---

[315]) Ich lese mit der Überlieferung: *ὁ περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων εἰδώς, πῶς οὐ δυνασεῖται περὶ πάντων ὀρθῶς καὶ πράσσεν*; Diels Vors. II. 1^{2}, S. 647, 18 schreibt: *περὶ πάντων ὀρθῶς καὶ ⟨τὰν πόλιν διδάσκεν⟩ πράσσεν*, indem er Z. 18 nach Z. 25 ergänzt. Warum sollte aber der Verfasser aus seiner Äquivokation nicht eine möglichst weitgehende Konsequenz gezogen, sondern sie auf das eine Moment der Volksreden eingeschränkt haben? Jedenfalls empfiehlt sich eine Änderung der Überlieferung nicht, wenn sie nur eine Abstumpfung des Gedankens mit sich bringt.

[316]) Das überlieferte *ποτὶ τωὐτόν* (Vors. II. 1^{2}, S. 648, 1) verstehe ich nicht. Ich vermute etwa *ποτὶ τούτων* und verstehe dies als „im Verhältnis zu ihnen" (scil. zu allen Dingen), „jedem einzelnen von ihnen entsprechend".

[317]) Text unsicher. Ich lese: *καὶ μὰν ἐπίσταται αὐλέν, αἲ δυνασεῖται αὐλέν, αἴ κα δέῃ τοῦτο πράσσεν.* Überliefert ist: *κἂν μὲν* . . . (Vors. II. 1^{2}, S. 648, 2).

so kennt er auch sein Gegenteil und das von beiden Verschiedene. Er muß aber auch alle Gesetze (*νόμως*) kennen. Verstünde er nun die Dinge selbst nicht, so verstünde er auch ihre Gesetze nicht. Denn das Gesetz der Tonfolge (die musikalische Tonart, *τὸν ἐν μωσικᾷ νόμον*) versteht der, der auch etwas von Musik versteht, wer aber nichts von Musik versteht, der versteht auch das Gesetz der Tonfolge nicht. Wer aber die Dinge selbst wahrhaft erkennt, von dem ist es leicht zu beweisen, daß er Alles versteht, folglich vermag er sich auch in Kürze über Alles zu unterreden, wenn er in die Lage kommt, Fragen zu beantworten. Somit muß er Alles verstehen.

Abschnitt 9: Die größte und schönste Erfindung ist das Gedächtnis (*μνάμα*), es ist zu allem nütze, in der Theorie und in der Praxis (*ἐς τὰν σοφίαν τε καὶ ἐς τὸν βίον*). Nämlich 1. Wenn Du aufmerkst, so wird Dein Geist dessen, worauf Du gemerkt hast, besser inne werden; 2. Wiederholen, was Du gehört hast, denn durch oftmaliges Hören und Hersagen aus dem Gedächtnis hast Du Dir alles angeeignet, was Du gelernt hast; 3. Was Du hörst, auf das beziehen, was Du schon weißt. Z. B.: Du sollst den Namen *Χρύσιππος* lernen. So beziehe ihn auf *χρυσός* und *ἵππος*. Oder: *Πυριλάμπης*, zu beziehen auf *πῦρ* und *λάμπειν*. So viel über die Namen. Bei den Sachen aber so: Tapferkeit zu Ares und Achilleus, Metallarbeit zu Hephaistos, Feigheit zu Epeïos ... (Folgt ein Vermerk des Schreibers, der feststellt, daß der Schluß fehlt.)

9. Daß der Verfasser dieses merkwürdigen schriftstellerischen Produkts kein bedeutender Denker war, wird auch derjenige schwerlich leugnen können, der einer nicht zur Veröffentlichung bestimmten Skizze alle billigen Freiheiten zuerkennt. Das beweist schon die ungeschickte Art, wie er im 2. und 3. Abschnitt die Identität von Weiß und Schwarz, Groß und Klein aus der von Löblich und Schimpflich, Recht und Unrecht folgert, und im 5. gar die allgemeine Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze in die Identität von Narren und Gesunden, Weisen und Toren hineindeutet. Dafür spricht aber auch das Vorkommen gewisser äußerst schwacher Argumente, die sich von ihrer Umgebung sehr unvorteilhaft abheben, und die wohl niemand auf die Benützung einer besonders unzulänglichen Quelle zurückführen, sondern wohl jedermann dem eigenen Ingenium des Verfassers aufs Kerbholz schreiben wird, wie z. B. jenes immer wiederkehrende argumentum ad hominem: Frag' nur den Gegner, ob ihm seine Eltern Übles angetan haben, ob er viel Schimpfliches getan, seinen Eltern viel Unrecht zugefügt hat? Oder jenes ganz flache: Niemand erklärt dieselbe Rede für wahr und für falsch, den-

selben Menschen für wahrheitsliebend und für lügenhaft. Derlei braucht man nur gegen die subtile Folgerung zu halten: Ist der Satz „Wahr und falsch sind identisch" falsch, dann sind Wahr und Falsch nicht identisch, ist er aber wahr, dann ist er seinem eigenen Inhalte nach auch falsch, und dann sind sie wiederum nicht identisch[318]); oder gegen das feine Argument: Der Gegner widerspricht sich, wenn er die Identität von Recht und Unrecht damit begründet, Diebstahl sei dem Freund gegenüber unrecht, dem Feind gegenüber recht, denn eben in dieser Begründung setzt er ja eine reelle Verschiedenheit von Recht und Unrecht voraus, da bei allgemeiner Identität beider Begriffe auch schon Diebstahl an Freunden sowohl unrecht als recht, auch schon Diebstahl an Feinden sowohl recht als unrecht sein müßte[319]), — ich sage, man braucht nur jene ersteren Argumente gegen diese letzteren zu halten, um zu empfinden, welcher Art die geistige Ware ist, die der Verfasser von Anderen zum Weitervertrieb übernommen, und welcher Art diejenige, die er selbst erzeugt hat. Je unbedeutender, je „talentloser" er sich aber zeigt, desto weniger darf man ihm zutrauen, daß er das viele Eigenartige, das seine Schrift enthält, selbst erdacht habe, desto gewisser repräsentiert er uns mithin eine gedankliche Tradition, und desto wertvoller ist er uns als der vielfach einzige Zeuge dieser Überlieferung. Das gilt von der literarischen Form wie von dem philosophischen Gehalt seiner Schrift. Da unser Absehen hier letztlich auf jene Form gerichtet ist, so mag die quellenkritische Besprechung dieses Gehaltes voranstehen.

10. Diels[320]) nennt den Verfasser der „Doppelreden" einen „von Athen beeinflußten Sophisten". Und gewiß zitiert er attische Tragiker und beschäftigt sich mit der in Athen üblichen Ämterverlosung. Der Herausgeber der „Vorsokratiker" wollte aber mit jenem Ausdruck ohne Zweifel mehr sagen: er dachte gewiß auch an den In-

---

[318]) Da Demokrit gegen Protagoras eingewandt haben soll (s. unten), wenn jede Meinung wahr wäre, so müßte auch die Meinung, nicht jede Meinung sei wahr, wahr sein, so ist es nicht unmöglich, daß auch die vom Sophisten wiedergegebene Polemik gegen die Identität von Wahr und Falsch auf denselben großen Denker zurückgeht.

[319]) Dieses Argument scheint mir eine wirkliche Schwäche der Heraklitischen Lehre trefflich ins Licht zu setzen, nämlich die ungenügende Auseinanderhaltung der bloßen Relativität der Gegensätze und ihrer Wechselbedingtheit. Von wem mag es stammen? Da Protagoras sicher von Heraklit beeinflußt war, auch die Heraklitismen in den „Doppelreden" wahrscheinlich auf ihn zurückgehen, Polemik des Demokrit gegen Protagoras aber bezeugt ist, so halt' ich auch hier Demokritische Herkunft des Gedankens nicht für ausgeschlossen.

[320]) Vors. II. 1², S. 635, Anm. zu Z. 17.

halt der Schrift. Da indes von den „Doppelreden“ zu dem einen der beiden Athenischen Denker jener Zeit, die wir kennen, nämlich zu Antiphon, gar keine Brücke führt, so muß er wohl den andern im Auge gehabt haben: nämlich den Sokrates. D. h. also, Diels erklärt sich die mannigfachen und zweifellosen Berührungen zwischen den „Doppelreden“ einerseits, Platonischen und auch Xenophontischen Stellen andererseits so, daß er einen Einfluß der Sokratik auf den Sophisten annimmt. Von einer „Sokratik“ aber können wir „bald nach 404“ doch eigentlich noch nicht reden. Sondern wir müßten uns vorstellen, von dem noch lebenden Sokrates ausgehende Einflüsse hätten auf den jedenfalls recht fern von Athen lebenden Sophisten gewirkt[321]). Das wäre denn in der Tat ein köstlicher und unerwarteter Fund: ein zweiter Zeuge — Aristophanes ist der eine — für Sokrates, älter als Platon und Xenophon! Allein so unerwartet dies wäre, so unwahrscheinlich ist es. Unwahrscheinlich an sich, denn wo gibt es sonst eine Spur davon, daß der attische Weise noch bei Lebzeiten irgendwo außerhalb Attikas Einfluß geübt hätte? Doppelt unwahrscheinlich bei unserm Sophisten dessen Arbeit durchaus den Eindruck macht, als wäre sie aus einzelnen Fetzen ihm vorliegender Schriften zusammengeflickt. Und dreifach unwahrscheinlich angesichts der Eigenart jener Berührungen, die zwischen seiner Schrift und den Schriften der Sokratiker tatsächlich vorhanden sind. Die Untersuchung des Verhältnisses der „Doppelreden“ zu Athen beginnt aber besser beim Einfachsten und Allgemeinsten.

Der Sophist zitiert attische Tragiker. Das läßt sich nicht in Abrede stellen, konnte aber ohne Zweifel überall in Hellas geschehen, auch wo kein spezifisch philosophischer Einfluß attischen Denkens zu konstatieren ist[322]).

Der Verfasser beschäftigt sich auch mit der in Athen üblichen Ämterverlosung. Allein wie beschäftigt er sich mit ihr? Sie ist ihm keineswegs ein tatsächlich geübter Gebrauch, sondern vielmehr eine von „einigen Volksrednern“ geforderte und für besonders volks-

---

[321]) Diels (a. a. O.) folgt v. Wilamowitz in der Meinung, der Dialekt weise „auf Argolis (Epidauros) oder argivische Kolonien hin“. Thumb dagegen (Handbuch der griechischen Dialekte, S. 98f.) urteilt: „Es spricht nichts dagegen, das dorische Italien oder Sizilien als Heimat der Schrift zu betrachten.“ Ich habe über die dialektologische Frage kein Urteil. Aus sachlichen Gründen möchte man vielleicht auf Syrakus raten, weil der Eklektizismus des Autors sich in einem großen geistigen Zentrum am besten begreifen ließe.

[322]) Diese Zitate beschränken sich übrigens auf 2 Verse des Aischylos und 1 Adespoton, das möglicherweise Euripideisch ist.

freundlich ausgegebene Reform[323]), und da er dieser Forderung jene erste Stelle in der antilogischen Thesenkoppelung einräumt, die bei ihm sonst durchweg die paradoxe Behauptung innehat, so ist anzunehmen, daß sie ihm als eine paradoxe Forderung erscheint. Das spricht also keineswegs dafür, daß ihm die spezifisch attischen Problemstellungen besonders vertraut gewesen wären.

11. Was aber nun insbesondere die Berührungen des Autors mit der Sokratik angeht, so ist neben den sachlichen Entsprechungen die formale Verschiedenheit der Intention nicht zu übersehen. Um es nämlich kurz zu sagen, was bei den Sokratikern ein ernstes, sachliches Problem ist, das erscheint bei dem Sophisten als eine rein epideiktisch verwendete Paradoxie. Im ersten Abschnitt hören wir, Essen, Trinken und Liebesgenuß seien für den Gesunden ein Gut, für den Kranken ein Übel. Dies erinnert immerhin einigermaßen an den bei den Sokratikern so häufigen Gedanken, äußere Güter seien nur relative Güter, sie seien nämlich Güter nur für den, der sie recht zu gebrauchen weiß. Allein während die Sokratiker diesen Gedanken ernst nehmen, und auf ihn die Lehre gründen, äußere Güter seien an sich wertlos (*ἀδιάφορα*), das einzig wahre Gut sei jene Fähigkeit des rechten Gebrauches, also Weisheit und Tüchtigkeit, erscheint er

[323]) Die Ausdrucksweise des Verfassers (*λέγοντι δέ τινες τῶν δαμαγορούντων, ὡς χρὴ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ κλάρω γίνεσθαι*; vgl. weiterhin das Futurum: *ἐντὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι μισόδαμοι ἄνθρωποι*, *ὧν αἴ κα τύχῃ ὁ κύαμος, ἀπολοῦντι τὸν δᾶμον*) scheint mir soviel außer Zweifel zu stellen, daß der Urheber dieses Gedankens unter staatlichen Verhältnissen gelebt hat, in denen die Ämterverlosung keine Rolle spielte. Auch die Forderung, der Demos müsse mit offenen Augen diejenigen wählen, die ihm wohlgesinnt sind, sowie die Erwähnung der *νομοφύλακες* weisen entschieden auf das Milieu einer gemäßigten Demokratie hin. Weitergehende Schlüsse aus diesen Beobachtungen werden uns indes durch zwei Umstände fast unmöglich gemacht. Erstens wissen wir sehr wenig über das Verbreitungsgebiet sowohl der Ämterverlosung als auch des Amtes der *νομοφύλακες* im außerattischen Hellas des 5. Jahrhunderts (das vergleichsweise sehr spärliche Material findet man zusammengestellt im Dictionnaire des Antiquités Greques et Romaines, und zwar für die Ämterverlosung von Gustave Glotz s. v. Sortitio, Bd. VIII, S. 1414, für die *νομοφύλακες* von Adrien Krebs s. v. *νομοφύλακες*, Bd. IV, S. 103). Zweitens aber geht, wie sich unten ergeben wird, aller Wahrscheinlichkeit nach auch dieser Abschnitt der Dialexeis auf eine ältere Vorlage zurück, und wir wissen daher nicht einmal, ob die hier vorausgesetzte gemäßigte Demokratie dem Verfasser der „Doppelreden“ oder aber dem Urheber seiner Quelle als der nicht-paradoxe Normalzustand erschien. Nimmt man das erste an, so ließe sich dies mit der Vermutung, die Schrift sei in Syrakus entstanden, immerhin vereinbaren, denn wenn hier auch schon 406 Dionysios sich zum Tyrannen aufgeworfen hatte, so konnte doch auch noch „bald nach 404“ gesagt werden, das Volk solle (*χρή*) mit offenen Augen selbst seine Beamten wählen. Doch ist mir die zweite Annahme erheblich wahrscheinlicher, und da ist es, angesichts des Umstandes, daß die Dialexeis in den meisten Punkten nachweislich vom Abderiten abhängig sind, vielleicht mehr als ein bloßer Zufall, daß gerade Abdera zu jenen wenigen Städten zählt, für die uns das Amt der *νομοφύλακες* bezeugt ist.

in den „Doppelreden" lediglich als Argument für die paradoxe These, Gut und Übel seien identisch. Im zweiten Abschnitt wird darauf hingewiesen, daß dieselbe Handlungsweise bald als löblich, bald als schimpflich gilt, je nachdem sie von Mann oder Weib, öffentlich oder geheim, gegen Diesen oder gegen Jenen, in diesem oder jenem Volke geübt wird. Auch diese Gedanken nun kommen bei den Sokratikern vor, allein sie werden hier entweder dazu benützt, um darzutun, daß eine Begriffsbestimmung des Löblichen und Schimpflichen über den an der Oberfläche liegenden sachlichen Inhalt der Handlung hinaus zu gewissen allgemeineren Momenten vordringen müsse, die von jenen Schwankungen unabhängig seien, oder aber — bei den Kynikern — geradewegs dazu, jene Bewertungsverschiedenheiten als widersinnig zu erweisen und eine für alle Menschen, Verhältnisse und Völker gültige „natürliche" Sittlichkeit zu postulieren. In den „Doppelreden" dagegen fungiert auch dieser Gedanke lediglich als Stütze der paradoxen These, Löblich und Schimpflich seien identisch, mit deren Widerlegung er für den Verfasser alle Bedeutung zu verlieren scheint. Im dritten Abschnitt findet sich der analoge Gedanke, was dem Freund gegenüber recht ist, sei dem Feind gegenüber unrecht, und umgekehrt, und auch was dem vollsinnigen und sein Interesse erkennenden Freund gegenüber unrecht wäre, könne doch in jenen Ausnahmsfällen, in denen diese Voraussetzungen nicht zutreffen, recht sein, so z. B. wenn man dem Vater, der sich weigert, ein Medikament einzunehmen, es listigerweise beibringt, oder wenn man dem Selbstmordkandidaten sein Schwert entwendet oder auch gewaltsam entreißt. Auch dieser Gedanke findet sich bei den Sokratikern, ja sogar auch dieselben Beispiele, deren freilich in den „Doppelreden" noch viel mehr angeführt werden. Denn eine analoge Erörterung über Recht und Unrecht, unter ausdrücklicher Beziehung auf das Medikamentenbeispiel, steht, wie auch Diels anmerkt[324]), bei Xenophon[325]), und ebenso, mit fast gleicher Verwendung des Selbstmordbeispiels, im I. Buch der Platonischen Politeia[326]). Allein in beiden Fällen ist es Sokrates darum zu tun, eine haltbare Begriffsbestimmung von Recht und Unrecht zu gewinnen, und in dieser Absicht zeigt er an jenen Beispielen, daß das für Recht und Unrecht charakteristische Moment nicht in der äußerlichen Beschaffenheit der Handlung gefunden werden könne, sondern nur in einem tiefer gelegenen und deshalb schwerer zu erspähenden Merkmal, das von jener oberflächlichen Beschaffenheit unabhängig ist. In den „Doppelreden"

[324]) Vors. II. 1², S. 641, Anm. zu Z. 4. [325]) Mem. IV. 2. 14ff.

[326]) Resp. I, p. 331 Eff. Über die analoge Erörterung De justo, p. 374CD, s. unten.

dagegen dienen Gedanke und Beispiele lediglich zur Stütze der paradoxen These, Recht und Unrecht seien identisch, und mit unverkennbarem Behagen an dem Unglaubhaften als solchen häuft der Verfasser die Beweise dafür, daß alle erdenklichen Arten des Unrechts, Meineid, Tempelraub, Mord, auch „recht" sein können. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht auch dasjenige, was sich im fünften Abschnitte der „Doppelreden" ereignet[327]). Bei der Erörterung der Frage, ob Reden und Handlungen bei Gesunden und Narren, Weisen und Toren verschieden sind, kommt der Verfasser auf die übrigens auch schon im zweiten Abschnitt gestreifte Behauptung zu sprechen, es bestehe zwischen ihnen keine sachliche Verschiedenheit, sondern bloß eine solche des passenden und unpassenden Zeitpunkts (*καιρός, ἐν δέοντι,* und *ἀκαιρία, ᾇ οὐ δεῖ*). Diese Erklärung nun ist zwar dem Inhalt nach nicht Sokratisch[327a]), atmet aber der Form nach den echtesten Sokratischen Geist. Dem Sophisten aber fällt es auch nicht einen Augenblick lang ein, sich ernstlich mit ihrer sachlichen Haltbarkeit zu beschäftigen, sondern er begnügt sich einfach damit, die zunächst dem Gegner in den Mund gelegte Begriffsbestimmung als argumentum ad hominem gegen diesen zu kehren und ihm nachzuweisen, wenn zwischen Gesundheit und Narrheit „nur" ein Untrrschied des Zeitpunktes der Handlung bestehe, so bestehe zwischen ihnen eben doch ein Unterschied, und mit dieser seiner dialektischen Verwertung hat die These für ihn jedes weitere Interesse verloren. Im sechsten Abschnitte begegnen wir den uns aus Platons Protagoras und Menon so geläufigen Argumenten für und gegen die Lehrbarkeit der Tugend, jedoch nicht ohne daß ihre Verwertung hier und dort bemerkenswerte Unterschiede zeigte. Bei Platon hat die Frage des Sokrates, wo die allgemein anerkannten Lehrer der bürgerlichen Tüchtigkeit seien, und warum die als bürgerlich tüchtig geltenden Staatsmänner ihre Söhne, wenn doch die Tüchtigkeit lehrbar sei, nicht in ihr unterwiesen hätten, im allgemeinen den Sinn, in Zweifel zu ziehen, daß dasjenige, was gemeinhin für Tüchtigkeit gelte, mehr als eine gewisse äußerlich nützliche Routine, daß es also wahre Tüchtigkeit sei. Infolgedessen wird die Frage auch nur für die allgemein bürgerliche Tüchtigkeit erörtert, während die Lehrbarkeit spezifischer, handwerksmäßiger Tüchtigkeit als selbstverständlich vorausgesetzt

---

[327]) Die Berührung von Dial. 5 (S. 644, 9 D.) mit Phaed. p. 102 C (Relativität der Größe) übergehe ich, da ohnedem niemand einen Einfluß spezifisch platonischer, mit der Ideenlehre zusammenhängender Gedanken auf den um 400 schreibenden Sophisten annehmen wird.

[327a]) Genauer: sie findet sich nur in einem pseudoplatonischen Gespräch (De justo, p. 375 A), auf das ich unten noch zurückkomme.

wird. So sehr, daß im „Protagoras“[328]) der gleichnamige Sophist, der hier die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tüchtigkeit verteidigt, gegen Sokrates einwendet: daß viele Söhne ihren Vätern in bürgerlicher Tüchtigkeit nachständen, sei nicht wunderbarer, als daß auch die Söhne des Bildhauers Polyklet sich an fachlicher Tüchtigkeit mit ihrem Vater nicht messen können. In den „Doppelreden“ dagegen ist von einer Anzweiflung der Gediegenheit der gemeinhin als Weisheit und Tüchtigkeit geltenden Vorzüge mit keinem Worte die Rede, die Frage wird ganz allgemein für jede Weisheit und Tüchtigkeit erörtert, und es wird sogar als Trumpf gegen die Leugner der Lehrbarkeit die angebliche Tatsache ausgespielt, daß Polyklet imstande war, seinem Sohn die eigene Tüchtigkeit zu überliefern. Und wie wenig der Verfasser auch hier die Sokratischen Argumente ernst nimmt, ersieht man daraus, daß er sie ohne jede Andeutung eines Wertunterschiedes an den kindischen Scherzbeweis reiht, Unterricht in der Tüchtigkeit sei schon deshalb nicht möglich, weil überhaupt niemand einem Anderen etwas übergeben könne, ohne es selbst zu verlieren. Im siebenten Abschnitte werden gegen die Ämterverlosung die bekannten Sokratischen Argumente für die Verteilung der Funktionen nach dem Sachverständnis vorgebracht. In diesem Eintreten für das Prinzip der Arbeitsteilung auf Grund spezifischer Befähigung stimmt der Verfasser vollständig mit der Platonischen Politeia überein. Es ist zugleich der einzige Fall, wo er Sokratische Argumente, wie es scheint, nicht zur Unterstützung einer ihm als paradox und ungereimt geltenden, sondern seiner eigenen Ansicht anführt. Allein einerseits zieht er aus ihnen keineswegs die Sokratisch-Platonische Konsequenz, sondern tritt vielmehr für die Wahl der Beamten ein, gegen die doch die Sokratiker jene selben Argumente oft genug ebenfalls gekehrt haben (man erinnere sich des Antisthenischen Diktums[329]): So gut wie einen Dummkopf zum Feldherrn könnten die Athener ja auch einen Esel zum Pferd wählen), andererseits beweist er, wie wenig ernst es ihm doch auch um jenes Prinzip ist, zur Genüge im folgenden, achten Abschnitt. In diesem nämlich trägt er die erstaunliche Lehre von der Identität des Dialektikers, Rhetors, Richters, Volksredners, Naturforschers, Musikers usw. vor. Diese nun hat ja auf den ersten Blick mit der Sokratisch-Kynisch-Platonisch-Stoischen Lehre vom Weisen eine überraschende Verwandtschaft, und wenn man liest, daß derjenige, der die Dinge wahrhaft erkennt und in Kürze Gespräche zu führen versteht, auch der wahre Staatsmann, Richter

---

[328]) P. 328 C. [329]) Diog. Laert. VI. 8.

und Naturforscher sei, so möchte man vielleicht im ersten Augenblicke glauben, man habe ein Exzerpt aus Platons Politeia vor sich, mit besonderer Berücksichtigung jener Stelle, wo die politische Herrschaft für die Philosophen, d. i. für die Dialektiker, in Anspruch genommen wird. Allein erstlich zeigen die „Doppelreden" doch eine höchst auffällige Besonderheit, indem sie unter den vielen Fähigkeiten dieses „uomo universale" gerade die Beherrschung der Redekunst in den Vordergrund stellen, von der bei den Sokratikern natürlich nicht, oder doch nur ganz nebenher (im Phaidros), die Rede ist. Zweitens wird der offenbar durchaus scherzhafte Charakter der ganzen Erörterung durch den musikalischen Spaß außer Zweifel gestellt (Wer jederzeit das tun kann, was not tut, kann also auch die Flöte blasen, wenn das not tut). Drittens aber besagt die hier entwickelte Lehre so ziemlich das genaue Gegenteil der im vorhergehenden, siebenten Abschnitt „vertretenen" Ansicht, die Funktion habe sich nach der Sachkunde zu richten, da ja hier dem Redner auf Grund seiner formalen Befähigung die Fähigkeit zu so ziemlich allen Funktionen zugesprochen wird. Es kann demnach nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß auch das Prinzip der Philosophenherrschaft, Platons Grundüberzeugung und das Verhängnis seines Lebens, hier inhaltlich zu einer Verherrlichung der Rhetoren und formal zu einer scherzhaften Paradoxie geworden ist.

Wie sollen wir uns nun diesen Sachverhalt erklären? Hat der sophistische Antilogiker die Sokratische Dialektik gekannt, sie aber zu seinen Zwecken mißbraucht, indem er ernste philosophische Probleme in epideiktische Paradoxologien umprägte und so gewissermaßen die Dialektik in Rhetorik zurückübersetzte? Oder vertritt uns diese epideiktische Paradoxologie eine ursprünglich rhetorische Tradition, in der auch Sokrates aufgewachsen ist, und die er zu philosophischer Problematik umgebildet hat? Hat zuerst Sokrates sich um die Begriffsbestimmung des Guten, Löblichen, Rechten bemüht und dabei bemerkt, daß vieles, was unter gewissen Bedingungen als gut, löblich, recht gilt, unter anderen Bedingungen für übel, schimpflich, unrecht gehalten wird, und hat dann ein „von Athen beeinflußter" Sophist diese Bemerkungen dazu benutzt, um mit Scheinbeweisen für die Identität von Gut und Übel, Löblich und Schimpflich, Recht und Unrecht Staat zu machen? Oder haben zuerst Sophisten unter anderen paradoxen und verblüffenden Thesen auch die vertreten, Gut und Übel, Löblich und Schimpflich, Recht und Unrecht seien identisch, und sich zum „Beweise" dieser These

auf Fälle berufen, in denen dasjenige, was sonst als gut, löblich, recht gilt, ausnahmsweise für übel, schimpflich, unrecht gehalten wird, und hat dann Sokrates in diesen Scherzbeweisen ein ernstes Problem erschaut, und versucht, es durch tieferdringende Erklärung der Begriffe Gut, Löblich, Recht zu lösen? Hat zuerst Sokrates die Frage nach der Lehrbarkeit der Tüchtigkeit aufgeworfen oder wenigstens diese Lehrbarkeit bezweifelt, und ist beim Nachdenken über diese Frage auf die Tatsache gestoßen, daß bürgerliche Tüchtigkeit sich nicht in derselben Weise vererbt wie handwerkliches Können, wobei er denn — in seinen mündlichen Gesprächen — des Polyklet als einer Ausnahme von dieser letzteren Regel erwähnt haben müßte, und hat dann ein Sophist diese Gedankengänge benutzt, um epideiktisch auch einmal die These zu entwickeln, Tüchtigkeit sei nicht lehrbar, wobei er er dann aber jenes ihm zu Ohren gekommene Argument umkehrte, und gerade aus der Tüchtigkeit des Sohnes des Polyklet auf die Lehrbarkeit der Tüchtigkeit schloß, was er ja um so leichter konnte, als er die von Sokrates nur für die ethische Tüchtigkeit aufgeworfene Frage auf das Gesamtgebiet der Tüchtigkeit überhaupt ausdehnte? Oder hat zuerst ein Sophist — ein Vorgänger des Verfassers der ,,Doppelreden“ — in einer Antilogie auch die paradoxe These entwickelt, Tüchtigkeit sei nicht lehrbar, wobei er dann in der Erwiderungsrede sich auf den Fall des Polyklet als auf einen Beweis des Gegenteils berief, und haben dann die Sokratiker in diesen epideiktischen Streitreden ein ernstes Problem erspäht, und die häufige Unübertragbarkeit der Tüchtigkeit durch die mangelnde Gediegenheit derselben erklärt, wobei denn Platon, gegen jenen Sophisten polemisierend, bemerkt hätte, auf Polyklet dürfe man sich schon deshalb nicht berufen, weil seine Söhne ja im Vergleich zu ihrem Vater gar nichts bedeutet hätten? Hat Sokrates zuerst das Prinzip der Sachkunde als das bei Verteilung staatlicher Funktionen maßgebende proklamiert, und auf Grund desselben Ämterverlosung und Wahl bekämpft, und hat dann ein Sophist diese Argumente benützt, um die in seiner außerathenischen Heimat neue Forderung nach Ämterverlosung (mehr oder weniger ernsthaft) zu bekämpfen? Oder hat zuerst ein Sophist in einer Streitrede für und wider die Ämterverlosung dieselbe als dem Prinzip der Sachkunde widerstreitend bezeichnet, und hat dann Sokrates hierin ein ernstes Argument gegen die in Athen übliche Art der Ämterbesetzung erkannt? Hat zuerst Sokrates den Grundsatz aufgestellt, dem dialektisch Geschulten gebühre die leitende Rolle im Staate, und hat dann ein Sophist das hier vom logisch Geschulten Gesagte auf den

Rhetor übertragen, und auf Grund jener Sokratischen Forderung scherzhaft die These entwickelt, der gute Redner vereinige in sich alle Fähigkeiten? Oder hat zuerst ein Sophist epideiktisch die These verteidigt, dem guten Redner sei nichts unmöglich, und haben dann die Sokratiker gefunden, daß das hier scherzhaft vom Redner Behauptete auf den dialektisch geschulten Philosophen wahrhaft und ernstlich zutreffe?

Die hier formulierten Fragen sind von entscheidender Bedeutung nicht nur für die Auffassung der Sophistik, sondern auch für die der Sokratik. Denn entweder die ,,Doppelreden" sind so stark ,,von Athen beeinflußt", daß wir das in ihnen enthaltene Material zur Rekonstruktion des Bildes der alten, und namentlich der Protagoreischen Sophistik nur in sehr geringem Ausmaße heranziehen können, oder es liegt in ihnen eine Wurzelschicht sophistischer Tradition bloß, aus der auch die Sokratik erwachsen ist. Die Präsumption, soviel darf man von vornherein behaupten, spricht für die zweite dieser Möglichkeiten. Denn einmal ist doch, als historische Gesamterscheinung, die Rhetorik älter als die Dialektik, und es ist deshalb a priori weitaus wahrscheinlicher, daß die Sokratik eine ins Ernsthafte gewendete Sophistik, als daß die in den ,,Doppelreden" vorliegende Sophistik eine ins Scherzhafte gewendete Sokratik war. Sodann aber ist die Sokratik, mit der sich die ,,Doppelreden" berühren, vielfach eine so ausgebildete, wie sie uns erst wieder in den Schriften der Schüler des Sokrates entgegentritt, und wie wir sie um 400 dem Meister selbst zuzutrauen sonst wenig Grund haben; die entscheidenden Entsprechungen sind solche zwischen den ,,Doppelreden" und Platonischen Dialogen. Da nun aus chronologischen Gründen die sophistische Schrift aus diesen Dialogen nicht geschöpft haben kann, so müßten wir ein gut Teil Platonisches Gut schon dem Sokrates zuteilen und von ihm durch mündliche Tradition dem Sophisten zugeflossen sein lassen, — wäre es nicht viel wahrscheinlicher, daß dieses Gut altes sophistisches und namentlich Protagoreisches Gut ist, das Platon einfach aus den Schriften des Abderiten kennen gelernt hat. Doch kann durch solche Präsumptionen die Frage natürlich nicht entschieden werden. Vielmehr sehe ich zu einer solchen Entscheidung, soweit sie mit unseren Mitteln überhaupt möglich ist, nur einen Weg: es muß untersucht werden, wieviel von dem Inhalt der ,,Doppelreden", zu dem wir keine sokratischen Entsprechungen kennen, sich mit Wahrscheinlichkeit auf alte Sophisten, und namentlich auf den Abderiten, zurückführen läßt. Zeigt sich dabei, daß ihr Verfasser mit vollen Segeln im Zuge der alten und besonders der Protagoreischen

Sophistik dahintreibt, dann dürfen wir den bisher entwickelten Präsumptionen immerhin so viel Gewicht beimessen, um auch das, was an sich sowohl auf eine sophistische wie auf eine sokratische Quelle zurückgehen kann, auf dieselbe Art zu erklären, besonders wenn sich zeigen sollte, daß jenes Maß von Übereinstimmung, das zwischen den „Doppelreden“ und der Sokratik tatsächlich besteht, auch zwischen Protagoras und der Sokratik aus anderen Gründen ohnehin vorausgesetzt werden müßte. In der Tat glaube ich dartun zu können, daß sich die Dinge in dieser Weise verhalten.

12. Der verschlungene Gang der Untersuchung bringt es aber mit sich, daß vor dieser Untersuchung noch eine andere, wenngleich kurze, eingeschaltet werden muß. Die „Doppelreden“ berühren sich nämlich zum Teil mit solchen Protagoreischen Äußerungen, die uns sonst nur aus Platons „Protagoras“ bekannt sind. Es fragt sich daher, wieviel von den Äußerungen des Abderiten in diesem Dialog, und namentlich in dem Mythos[330]) und der sich daran schließenden apodeiktischen Ausführung[331]), auf den historischen Protagoras zurückgeht? Die Möglichkeit nun, daß Platon hier einfach ein Exzerpt aus einer Schrift des Abderiten gebe, ist meines Erachtens schon deswegen auszuschließen, weil er die diesem in den Mund gelegte Darlegung als Ganzes nicht widerlegt, und ihm daher jedes verständliche Motiv fehlen würde, seine Ansicht mit solcher Ausführlichkeit zu referieren. Denn daß Platon nach Art eines heutigen Doktoranden seine Schrift mit Exzerpten angefüllt habe, aus keinem anderen Interesse, als dem, die „Geschichte des Problems“ darzustellen, dieser Einfall könnte nur jemandem kommen, der Platons schriftstellerische Eigenart ganz unzulänglich kennt[332]). Was Platon mit

---

[330]) P. 320C—323C. [331]) 323C—328D.

[332]) Am unverhülltesten vielleicht tritt die hier bekämpfte Voraussetzung zutage in der Abhandlung von Adolf Menzel „Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie“ (Zeitschr. f. Politik III, S. 205ff.). Ihm ist die Exzerptentheorie so selbstverständlich (vgl. S. 219[1]: man muß sich vor Augen halten, „daß Platon nur jene Stellen aus den Schriften des Sophisten zusammenstellt [!!], welche zu dem Gesprächsthema Beziehungen besitzen“), daß er (S. 206[2]) die These, die Gedanken des Platonischen Protagoras stammten von dem Abderitischen Sophisten, durch die Frage begründen zu können glaubt: „Woher sollten sie denn sonst stammen?“ Mit Platons Überzeugungen nämlich stimmten die Gedanken des „Protagoras“ nicht überein, ergo . . . Nach dieser Beweismethode müßte die Rede des Kallikles im Gorgias ein Exzerpt aus „Kallikles“, die Reden des Simmias und Kebes im Phaidon müßten Exzerpte aus Simmias und Kebes, und sämtliche Reden im 1. Teile des Symposion müßten Exzerpte aus Phaidros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes und Agathon sein. Damit wäre das Studium der griechischen Literaturgeschichte allerdings sehr vereinfacht! In Wahrheit ist die ganze „Theorie der Demokratie“, die Menzel aus der Rede

der Rede des Protagoras bezweckte, scheint sich aus dem ganzen Gange des Dialogs mit hinreichender Deutlichkeit zu ergeben: er bedurfte für die spezifisch Sokratische Auffassung der Begriffe Tüchtigkeit, Recht, Weisheit, Unterricht, Erziehung einer Folie, welche die gangbare Auffassung dieser Begriffe in einem verhältnismäßig abgeschlossenen Bilde darstellen sollte. Diese „relativ philosophische" Verteidigung der gangbaren Auffassung legt er dem angesehensten Vertreter des herrschenden Bildungsideals in den Mund. Und daß dies in der Tat die wesentliche Bedeutung der Protagorasrede ist, scheint er selbst nicht undeutlich anzuzeigen, indem er nach ihrer Beendigung den Sokrates sagen läßt[333]): „Denn wenn sich einer über eben diese Gegenstände mit irgendeinem der Volksredner unterhielte, möchte er wohl ebenfalls derartige Reden vernehmen, sei es nun von Perikles oder von irgendeinem andern derjenigen, die zu reden fähig sind" (*καὶ γὰρ εἰ μέν τις περὶ αὐτῶν τούτων συγγένοιτο ὁτῳοῦν τῶν δημηγόρων, τάχ' ἂν καὶ τοιούτους λόγους ἀκούσειεν ἢ Περικλέους ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἱκανῶν εἰπεῖν*). Daß trotzdem die Protagorasrede sich stellenweise, nicht nur — was selbstverständlich ist — in der formalen Charakteristik, sondern auch inhaltlich an Protagoreische Originale anlehnt, geht aus einigen längst bemerkten Kleinigkeiten hervor, wie aus dem gehäuften Gebrauche des Wortes *τέχνη* und aus der pedantischen Weise, in der z. B. die Kriegskunst ein „Teil" der Staatskunst heißt, — Eigentümlichkeiten, die mit der gangbaren Auffassung ethischer und pädagogischer Verhältnisse gar nichts zu tun haben und daher überhaupt nur als scherzhafte Anspielungen auf die Eigenart eines bestimmten Schriftstellers

---

des Platonischen Protagoras herausliest, eine bloße Phantasmagorie. Was an ihr wirklich Protagoreisch sein dürfte, hat, wie sich sofort ergeben wird, eine ganz andere, mit Politik gar nicht zusammenhängende Bedeutung. Menzel hat seine Auffassung auch noch auf anderem Wege zu stützen gesucht. Diog. Laert. berichtet IX, 50 nach Herakleides von Pontos, Protagoras habe die Gesetze von Thurioi verfaßt. In einer Abhandlung „Protagoras als Gesetzgeber von Thurioi" (Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Hist. Klass. LXII, S. 191 ff.) bringt er diese Nachricht mit Recht in Verbindung mit dem vertrauten Verhältnis des Sophisten zu Perikles, und sucht durch Analyse der Verfassung und der Gesetze von Thurioi — eine im übrigen sehr scharfsinnige und verdienstliche Untersuchung — die politischen Grundsätze des Abderiten genauer zu erfassen. Da diese Verfassung der demokratischen Verfassung Athens nachgebildet war, so findet Menzel seine Theorie von dem „Demokraten" Protagoras glänzend bestätigt, obwohl er zugeben muß, daß sich irgendwelche Spuren einer Protagoreischen Eigenart kaum nachweisen lassen. In Wahrheit war, wenn Protagoras im Auftrage des Perikles die Verfassung von Thurioi der Athenischen nachbildete, dies eine seiner Eigenart wohl entsprechende formale Leistung, aus der Schlüsse auf seine „politischen Überzeugungen" überhaupt nicht gezogen werden können.

[333]) Prot. p. 328 E f.

zu verstehen sind[334]). Allein wie weit nun diese Anlehnung an den historischen Protagoras geht, vermögen wir a priori gar nicht abzusehen, da dies natürlich ausschließlich davon abhängt, wie weit sich der historische Protagoras zum Repräsentanten der gangbaren Auffassung tatsächlich eignete, sich demnach in der ihm hier zugewiesenen Rolle verwenden ließ. Nur so viel kann a priori gesagt werden, daß ja diese gangbare Auffassung durch das von Protagoras als erstem vertretene rhetorisch-sophistische Bildungsideal nicht unbeträchtlich mitbestimmt worden war, und daß es daher von vorneherein erstaunlich wäre, wenn der Abderit zu dem typischen Bilde der „öffentlichen Meinung“ über Fragen der *παιδεία* nicht einige bedeutsame Züge hätte beisteuern können. Im einzelnen aber ist hier mit Präsumptionen nicht weiterzukommen. Dagegen dürfen wir den Grundsatz feststellen, daß aus auffallenden Übereinstimmungen der „Doppelreden“ mit Protagoras bei Plato mit höchster Wahrscheinlichkeit auf das Zugrundeliegen einer gemeinsamen Protagoreischen Quelle geschlossen werden kann. Denn da der sophistische Antilogiker aus dem etwa ein Jahrzehnt später geschriebenen Platonischen Gespräch ebensowenig schöpfen konnte, wie Platon aus dessen unveröffentlichter Skizze, andererseits aber niemand die Äußerungen des Protagoras bei Platon auf mündliche Äußerungen des Sokrates zurückführen wird, die auch dem Sophisten hätten zu Ohren kommen können, so bleibt in diesem Falle die Ableitung aus einer gemeinsamen Protagoreischen Quelle die einzige Alternative, die eine vernunftgemäße Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann[335]). Ein derartiger Fall nun ist uns bereits in der Anführung des Polyklet bei Erörterung der Frage nach der Lehr-

[334]) Daß dieser individuell charakterisierte Schriftsteller nicht Protagoras, sondern Antisthenes sei, — diese Ansicht Joels (D. echt. u. d. Xenophontische Sokr. I, pass.) wäre offenbar erst dann ernstlich zu erwägen, wenn sich die Beziehung auf Protagoras nicht ungezwungen durchführen ließe. Daß das Gegenteil der Fall ist, wird sich alsbald herausstellen.

[335]) Natürlich könnte man durch gewaltsame Ausnützung der chronologischen Spielräume die Benutzung des Platonischen Protagoras durch den Verfasser der Dialexeis gerade noch denkbar erscheinen lassen. Wir können nicht beweisen, daß Platon jenes Gespräch erst nach dem Tode des Sokrates verfaßt hat, und etwa im Jahre 400, also 4 Jahre nach der Beendigung des Peloponnesischen Krieges, konnte dieses Ereignis immer noch als „das Neueste“ bezeichnet werden. Allein die Annahme, daß der sonst durchaus mit sophistischen Gemeinplätzen arbeitende Antilogiker unter diese auch solche gemischt hätte, die ein junger und unbekannter Athener in einer soeben erschienenen und gegen die Sophisten gerichteten Schrift auf Grund freier Erfindung dem Protagoras in den Mund gelegt hätte, hat doch von vorneherein außerordentlich wenig für sich. Überdies wird sich in bezug auf die wichtigsten Einzelheiten eine solche Erklärung als besonders ungereimt erweisen.

barkeit der Tüchtigkeit vorgekommen. Die jetzt wieder aufzunehmende Untersuchung der „Doppelreden" im Hinblick auf ihre sophistischen und namentlich Protagoreischen Quellen wird alsbald ergeben, daß dieser Fall keineswegs der einzige ist, der sich nachweisen läßt.

13. Zunächst muß hier vorgreifend schon von der Form der „Doppelreden" gesprochen werden. Eine „doppelte Rede" (*δισσοὶ λόγοι*) will der Verfasser in bezug auf die von ihm behandelten Fragen vorlegen, und in der Tat stellt er, soweit seine Ausführungen in abgeschlossener Form überliefert sind, in jedem Abschnitt Rede und Gegenrede einander gegenüber, sein ganzes Verfahren ist ein solches des „Gegenredens". Und dabei ist dieses später eingehender zu charakterisierende Verfahren ein so eigenartiges und sonst unerhörtes, daß es niemand ernstlich für eine originale Erfindung dieses mittelmäßigen Sophisten wird ausgeben wollen. Von Protagoras aber hörten wir, daß er behauptete, es gebe über jedes Ding „zwei Reden" (*δύο λόγους*), daß er im Sinne dieser beiden Reden Beweisführungen vortrug, daß er seine Schüler darin übte, dieselbe Person zu loben und zu tadeln, und daß das Altertum von ihm ein Werk unter dem Titel „Gegenreden" (*ἀντιλογίαι*) kannte. Sicherlich ist es eine hinreichend begründete Vermutung, wenn wir es für wahrscheinlich halten, daß die literarische Form der „Doppelreden" den Antilogien des Abderiten entlehnt sei.

14. Was nun den Inhalt betrifft, so verweist schon Diels[336]) zu der ersten „Rede" des ersten Abschnitts, in der an zahllosen Beispielen dargetan wird, wie dasselbe für den Einen gut, für den Andern übel sei, auf eine Stelle des Platonischen Protagoras[337]), an der dieselbe Relativität für den Begriff des Nützlichen an fast ebenso zahlreichen Exempeln demonstriert wird. Ich verkenne nun nicht, daß dies zunächst ein schwaches Argument scheint, da beide Stellen nur einen allbekannten Heraklitischen Gedanken variieren, demnach ganz wohl voneinander unabhängig sein könnten, zumal die Relativität des Guten und Nützlichen in diesem Sinne auch ein Platon naheliegender Gedanke ist, den er also auch ohne besondere Veranlassung dem Abderiten in den Mund legen könnte. Indes zeigt einerseits eine nähere Betrachtung der „Protagoras"-Stelle, daß jene Auseinandersetzung über die Relativität den Zusammenhang störend unterbricht, wie denn auch Sokrates sich sofort über derartig lange und vom Thema ablenkende Reden beklagt, so daß die Annahme, Protagoras lasse hier in seiner dialektischen Verlegenheit einen wirklich seinen Schriften entnommenen Gemeinplatz ertönen, von vornherein die größte Wahr-

---

336) Vors. II.1², S. 635, Anm. zu Z. 18. 337) P. 334ABC.

scheinlichkeit für sich hat. Und andererseits wissen wir aus Sextus[338]), daß der Abderit die Natur „fließend" (ῥευστή) nannte, demnach wirklich von Heraklit beeinflußt war. Es spricht daher in der Tat eine überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, daß sämtliche Argumente, mittels deren in den „Doppelreden" aus der Relativität der paarweise auftretenden Werteigenschaften (Gut und Übel, Löblich und Schimpflich, Recht und Unrecht) auf die Identität der Glieder je eines Paares geschlossen wird, wenigstens im Prinzip einer Schrift des Protagoras entlehnt sind[339]).

Ob dasselbe auch von den Gründen gilt, durch die im zweiten Abschnitt aus den Bewertungsverschiedenheiten bei verschiedenen Völkern auf die Identität des Löblichen und Schimpflichen geschlossen wird, ist zweifelhafter. Doch spricht auch dafür ein, wenngleich nicht gerade beweisender Umstand. Zu jener Stelle dieses Abschnittes nämlich, die von dem Zusammentragen alles Schimpflichen auf einen Haufen handelt, verweist Diels[340]) mit Recht auf Herodot, der an zwei Stellen[341]) ein ähnliches Bild gebraucht. An der ersten bemerkt der Historiker, und zwar ohne daß diese Bemerkung durch den Zusammenhang seiner Erzählung besonders nahegelegt würde[342]), jedermann halte die Bräuche des eigenen Volkes für die löblichsten, und das sei so wahr, daß wenn man einem Menschen auftrüge, aus der Gesamtheit aller Bräuche die löblichsten auszuwählen, er gewiß seine eigenen auswählen würde, — woran sich zur Erläuterung die Anekdote schließt, bei einem Zusammentreffen griechischer und indischer Gesandter habe König Dareios festgestellt, daß den Hellenen die indischen Totenbräuche (Verzehrung der Eltern) ebenso als ein Gräuel erschienen wie den Indern die hellenischen (Leichenverbrennung). An der zweiten Stelle aber sagt Herodot, und zwar diesmal in noch loserer Anknüpfung an das Vorhergehende[343]), wenn alle

---

[338]) Pyrrh. Hyp. I. 217; vgl. Plato, Theaet. p. 152E.

[339]) Es könnte dies entweder die Schrift gewesen sein, in der Protagoras überhaupt die Verschiedenheit der menschlichen Meinungen darlegte und erkenntnistheoretisch würdigte, also wohl die *ἀλήθεια* (Prot. Frg. 1 D.), oder diejenige, in der er — offenbar an Heraklit sich anlehnend — gegen die Eleaten polemisierte, also *περὶ τοῦ ὄντος* (Prot. Frg. 2 D.). Doch wird sich unten ergeben, daß jedenfalls die Erörterung der „Doppelreden" über Recht und Unrecht ihr Vorbild in den *ἀντιλογίαι* (Prot. Frg. 5 D.) gehabt haben dürfte.

[340]) Vors. II. 1^2, S. 639, Anm. zu Z. 24.

[341]) III. 38 und VII. 152.

[342]) Anlaß zu der Bemerkung gibt die Reflexion, daß Kambyses, wenn er geistig gesund gewesen wäre, die angestammten religiösen Bräuche der Ägypter kaum verspottet hätte, da doch jedes Volk seine eigenen Bräuche für die löblichsten halte.

[343]) Herodot will durch die uns interessierende Bemerkung dartun, daß es noch lange nicht das Ärgste wäre, wenn die Argiver sich wirklich um die Freundschaft des Großkönigs beworben hätten.

Menschen ihre eigenen Übel auf einen Haufen zusammentrügen, in der Absicht, sie gegen die ihrer Nachbarn einzutauschen, so würde, nachdem er diese näher betrachtet hätte, Jeder gerne wieder seine eigenen nach Hause tragen. Bedenkt man nun einerseits, daß die Bemerkung des Sophisten (Würde alles irgendwo als schimpflich Geltende auf einen Haufen zusammengetragen, und alles irgendwo als löblich Geltende von diesem Haufen weggenommen, so bliebe nichts übrig) bedeutend schärfer zugespitzt und auch viel tieferdringend ist als die entsprechenden Äußerungen des Historikers, demnach das ihm zuzutrauende Niveau von „Erfindung" resp. von Verwertung fremder Anregungen entschieden übersteigt, sowie daß der Verfasser gerade gegen diesen Vergleich in der Gegenrede mit besonderer Vehemenz und unter Verwendung drastischer, wenn auch recht unglücklicher Pointen streitet (Wenn man Ochsen zusammentreibt, kann man keine Menschen wegtreiben, usw.), — andererseits, daß die Parallelbemerkungen bei Herodot an beiden Stellen ohne rechte Motivierung auftreten, wie Gemeinplätze, die man schlecht und recht anzubringen sucht, so wird man es vielleicht mit mir recht wahrscheinlich finden, daß nicht der Sophist vom Historiker abhängt, sondern daß beide durch eine gemeinsame Quelle beeinflußt sind, und zwar eine Quelle, in welcher der Gedanke der Fassung des Sophisten näher stand, somit einen philosophischeren Charakter hatte, als bei Herodot. Dann aber liegt es — schon mit Rücksicht auf die Chronologie — zum mindesten ungemein nahe, auch hier wieder an Protagoras zu denken[344]).

---

[344]) Für eine andere Herodotstelle, den Agon der Politien III. 80—82, hat zuerst E. Maaß (Hermes XXII, S. 581 ff.) auf Grund einer sehr scharfsinnigen und bestechenden, aber wohl kaum entscheidenden Beweisführung Protagoreischen Einfluß vermutet. (Im Nikokles des Isokrates finden sich nahe beieinander ein Anklang an jene Herodotstelle und ein auch bei Aristoteles wiederkehrender Gedanke, der, wenn er dem 5. Jahrhundert entstammt, am ehesten dem Abderiten zuzutrauen ist. Da wir jedoch aus Alkidamas wissen, wie bewußt eklektisch das Verfahren der „Redenschreiber" war, so kann die quellenmäßige Zusammengehörigkeit jener beiden Isokratesstellen doch nicht als vollkommen feststehend betrachtet werden. Dann aber könnte der eine Anklang wirklich auf Herodot, die Übereinstimmung mit Aristoteles etwa auf Antisthenes zurückgehen.) Neuerdings hat Menzel (Ztschr. f. Pol. III, S. 219 ff.) diese Vermutung von Maaß wieder aufgenommen, ihr aber durch sein Argument schwerlich ein höheres Maß von Wahrscheinlichkeit verliehen. Er folgt nämlich Dümmler (Akademika, S. 247 ff.) in der mir ganz unbegreiflichen Behauptung, daß Herodot in seiner Darstellung jenes Wettstreites „der Demokratie den Vorzug" gebe, oder wie Menzel dies noch schärfer ausdrückt: „Verherrlicht wird doch nur der demokratische Gleichheitsstaat." Und da er ja in Protagoras den „ältesten Theoretiker der Demokratie" sieht, so genügt ihm das, um den Agon auf den Abderiten zurückzuführen. Ich vermag von einer Parteinahme für die Demokratie bei Herodot nicht die leiseste Spur zu finden. Die Nachteile der drei Verfassungsformen werden mit voller Unparteilichkeit dargelegt, die Schattenseiten der Demokratie ebenso scharf beleuchtet

Noch in demselben Abschnitte wird zum ersten Male auf jene schon erwähnte Ansicht Bezug genommen, die dann in Abschnitt 5 näher ausgeführt wird, und der zufolge Löbliches und Schimpfliches, Gesundheit und Verrücktheit sich nur dadurch voneinander unterscheiden, daß dasselbe das eine Mal zur Zeit, das andere Mal zur Unzeit getan wird. Die hierbei gebrauchten Kunstausdrücke sind bald *ἐν τῷ δέοντι* und *ᾇ οὐ δεῖ*, bald *καιρός* und *ἀκαιρία*. Nun wissen wir, daß Gorgias[345]) „als Erster über den *καιρός* zu schreiben versuchte". Dabei hat es sich freilich gewiß nicht um eine moralphilosophische Verwertung dieses Begriffes gehandelt, sondern entweder um den Versuch, für die rechtzeitige Anwendung gewisser rhetorischer Mittel Regeln anzugeben (für diese Auffassung scheint zunächst der Zusammenhang zu sprechen, in dem Dionysios jene Notiz bringt: „Eine *τέχνη* des *καιρός* hat bisher noch kein Rhetor und kein Philosoph begründet, und auch der es zuerst versucht hat, über ihn zu schreiben, der Leontiner Gorgias, hat nichts geschrieben, was der Rede wert wäre"), oder aber um das in einer epideiktischen Schrift gelegentlich begegnende Lob des *καιρός*, das etwa mit dem Enkomion des *λόγος* in der Helena zu vergleichen wäre. In jedem Falle liegt der Gedanke nahe, es möchten die vom *καιρός* handelnden Stellen der Dialexeis sich auf jene Gorgianische

wie diejenigen der Monarchie und Aristokratie („Nichts ist unverständiger und übermütiger als unnützer Pöbel. Unerträglich ist's, vor dem Übermut eines Tyrannen fliehend, dem Übermut eines zuchtlosen Volkes zu verfallen. Denn jener erkennt doch wenigstens, was er tut, dieses aber hat nicht einmal Erkenntnis. Woher sollte es sie auch haben, da es nichts gelernt hat und nichts Löbliches sein Eigen nennt, vielmehr auf die Dinge losstürzt und sie herumstößt wie ein Strom im Winter"?). Allein gerade diese gleichmäßige Schärfe nach allen Seiten, die allen rednerischen Stoff des Problems ausschöpft (*πάντα τὰ ἐνόντα λέγει*), würde gut zu dem stimmen, was wir von der Antilogik des Abderiten wissen, und so gilt es mir als nicht unwahrscheinlich, daß ein dem Herodoteischen ähnlicher Streit der Verfassungsformen etwa den Inhalt der Protagoreischen Schrift *περὶ πολιτείας* (Prot. Frg. 8 D.) gebildet haben mag. (War sie vielleicht ein Teil der Antilogien? Dann könnte sie wohl nur einen Streit zwischen Monarchie und Demokratie enthalten haben, und Herodot hätte die Argumente für und gegen die Aristokratie hinzugefügt. In einer ganz selbständigen Schrift könnte Protagoras auch einmal drei Reden über dieselbe Sache einander entgegengesetzt haben.) Denn daß der Abderit sich in seinen antilogischen Darstellungen der Entscheidung enthalten konnte, wo er wollte, zeigt uns das Beispiel der Schrift *περὶ θεῶν*. Daß er dies aber in einer politischen Schrift wollen mußte, und gar nicht daran denken konnte, in *περὶ πολιτείας* — mag nun diese Schrift für Herodot Vorbild gewesen sein oder nicht — für eine bestimmte Verfassungsform Partei zu nehmen, gilt mir als selbstverständlich bei einem Manne, in dessen Beruf es lag, heute in einem demokratischen, morgen in einem aristokratischen Staatswesen als ein des Wohlwollens bedürftiger Gast zu weilen (man denke an Timons: *πᾶσαν ἔχων φυλακήν*, Vors. II. 1², S. 530, 33). Denn dem „Theoretiker der Demokratie" hätte ich nicht raten mögen, sich auch nur von Athen nach Korinth zu begeben.

345) Gorg. Frg. 13 D.

Ausführung beziehen. Allein diese Vormeinung wird vollständig umgestoßen durch eine ungemein merkwürdige Parallelstelle in dem kleinen pseudoplatonischen Gespräch „Über das Recht". Hier nämlich wird zunächst[345a]), ganz ähnlich wie in den Dialexeis, im I. Buch der Platonischen Politeia und in Xenophons Apomnemoneumata, gezeigt, daß es unter Umständen auch recht sein kann, Menschen zu schädigen (nämlich die Feinde), ebenso aber auch, die Freunde zu täuschen und zu belügen (wenn es nämlich zu ihrem Vorteil geschieht), und dieses Ergebnis wird in den scharf pointierten Sätzen zusammengefaßt: „Wie es scheint, ist also Lügen und Wahrreden recht und unrecht? Ja. Und Nichttäuschen und Täuschen recht und unrecht? So scheint es. Und Schädigen und Fördern recht und unrecht? Ja." Daraus zieht dann Sokrates weiterhin die Konsequenz[345b]): „Mir nun scheint von alldem ein jedes im gebührlichen Augenblick und zur Zeit recht zu sein, im ungebührlichen Augenblick dagegen unrecht" (*ἐμοὶ μὲν τοίνυν δοκεῖ ἐν μὲν τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ ἕκαστα τούτων γιγνόμενα δίκαια εἶναι, ἐν δὲ τῷ μὴ δέοντι ἄδικα*). Die Unterscheidung des gebührlichen und des ungebührlichen Augenblicks aber, so folgert Sokrates weiter[345c]), ist Sache der Erkenntnis und des Wissens: „Lügen also und Täuschen und Fördern, ein jedes von alldem vermag der Wissende im gebührlichen Augenblick und zur Zeit zu tun, der Unwissende aber nicht" (*καὶ ψεύδεσθαι ἄρα καὶ ἐξαπατᾶν καὶ ὠφελεῖν, ὁ μὲν ἐπιστάμενος οἷός τε ποιεῖν ἕκαστα τούτων ἐν τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ, ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος οὔ*). Und so ergibt sich schließlich[345d]): „Durch Wissen also ist der Gerechte gerecht . . . Durch Unwissenheit ist der Ungerechte ungerecht" (*δι' ἐπιστήμην ἄρα δίκαιος ὁ δίκαιος . . . δι' ἀμαθίαν ἄρα ὁ ἄδικος ἄδικος*). Die wörtliche Übereinstimmung des kleinen Gespräches mit den „Doppelreden" in den Ausdrücken *ἐν τῷ δέοντι* und *καιρῷ* stellt es zunächst außer Zweifel, daß in beiden Schriften eine gemeinsame Quelle benutzt ist, und zwar eine solche, die noch dem 5. Jahrhundert angehört. Daraus darf weiter geschlossen werden, daß der Dialog *περὶ δικαίου* der ältesten Sokratik, etwa dem ersten Jahrzehnt nach dem Tode des Sokrates, angehört, denn es gibt kein Beispiel dafür, daß Akademiker oder Kyniker späterer Zeit direkt eine sophistische Schrift benutzt hätten, deren Lehrgehalt ihnen nicht durch Platon oder einen seiner Zeitgenossen vermittelt worden wäre, und diese Schlußfolgerung wird hier noch durch die Tatsache bestätigt, daß, wie schon erwähnt wurde, die in unserem Gespräch vor-

[345a]) De justo, p. 374 CD. [345b]) Ibid. p. 375 A. [345c]) Ibid. p. 375 B. [345d]) Ibid. p. 375 C.

kommende Definition der *δικαιοσύνη* als einer *ἐπιστήμη τοῦ δέοντος*[345e]) schon in dem um 390 abgefaßten Kleitophon zitiert wird. Für uns am wichtigsten ist jedoch die Bemerkung, daß die Lehre vom *καιρός* in *περὶ δικαίου* in organischer Verbindung mit der Ansicht auftritt, Lüge und Betrug seien nur unter Umständen unrecht, unter Umständen aber auch recht, da auch in den „Doppelreden" sowohl die eine als auch die andere Ansicht erwähnt wird. Denn es darf als vollkommen ausgeschlossen bezeichnet werden, daß zwei Autoren beide Ansichten vereinigt hätten, ohne sie aus einer gemeinsamen Quelle zu schöpfen. Mit anderen Worten: der Verfasser der „Doppelreden" muß die Lehre vom *καιρός* in derselben Vorlage gefunden haben, der er auch seine relativistische Erörterung des Rechtsbegriffes entlehnt hat. Da sich nun schon nach dem bisher Ausgeführten Protagoreischer Ursprung für den Relativismus der „Doppelreden" als wahrscheinlich zeigte, und da sich diese Vermutung gerade für die relativistische Erörterung des Rechtsbegriffes weiterhin noch besonders deutlich bestätigen wird, so darf mit Zuversicht behauptet werden, daß auch die Lehre vom *καιρός* nicht etwa Gorgianisch, sondern vielmehr Protagoreisch ist. Im übrigen ist natürlich die Verwendung dieses Protagoreischen Gedankens bei beiden Autoren wesentlich und charakteristisch verschieden. Der Verfasser der *δισσοὶ λόγοι* führt ihn in den „Reden" an, um ihn dann in den „Gegenreden" zu widerlegen: eine andere Bedeutung als die eines „zur rechten Zeit" zu verwendenden, „zur rechten Zeit" aber auch wieder abzulehnenden Paradoxons hat er für ihn nicht. Der Verfasser von *περὶ δικαίου* dagegen rezipiert den Protagoreischen Gedanken vorerst ganz ernstlich, jedoch nur, um ihn alsbald durch die Erwägung, die Unterscheidung von *καιρός* und *ἀκαιρία* sei nur durch eine zulängliche *ἐπιστήμη* möglich, auf höchst lehrreiche Art ins Sokratische umzubiegen. Wir haben nicht oft Gelegenheit, so deutlich wie hier gleichsam zuzusehen, wie sich in der Hand eines kundigen Bearbeiters ein sophistisches Paradoxon in ein ernstgemeintes Argument der sokratischen Dogmatik verwandelt.

15. Zu der Bemerkung des dritten Abschnitts, in der Malerei und der Tragödie sei derjenige der Beste, der am meisten täuscht, indem er das Unwahre der Wahrheit möglichst ähnlich macht (*ἐν γὰρ τραγῳδοποιίᾳ καὶ ζωγραφίᾳ ὅστις κα πλεῖστα ἐξαπατῇ ὅμοια τοῖς ἀληθινοῖς*

[345e]) Ein schwaches Nachklingen dieser Definition findet sich wohl auch noch in der Erklärung des Alkibiades II (p. 150B, vgl. p. 140E), *φρόνιμοι* und *δίκαιοι* seien die *εἰδότες ἃ δεῖ πράττειν καὶ λέγειν πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους*.

ποιέων, οὗτος ἄριστος), verweist Diels[346]) auf das schöne Bruchstück des Gorgias[347]): Die Tragödie ist eine Täuschung, bei der, wer täuscht, mehr recht tut, als wer nicht täuscht, und der Getäuschte weiser ist als der nicht Getäuschte (*τραγῳδία . . . ἀπάτην, ἣν ὅ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος*). In der Tat ist es schwer denkbar, daß der Verfasser der „Doppelreden“ hier nicht wenigstens indirekt vom Leontiner abhängen sollte.

Von weit größerer prinzipieller Bedeutung ist indes die Frage, welche Tragweite einer andern von Diels angedeuteten Parallelisierung zukommt? Zum vierten Abschnitt „Über Wahr und Falsch“ bemerkt nämlich dieser Gelehrte lakonisch[348]): „Zum Inhalt vgl. Plato, Euthydem p. 283ff.“ Nun muß ich ja freilich sagen, daß ich eine unmittelbare Beziehung zwischen dem vierten Abschnitt der „Doppelreden“ und der angezogenen Euthydemstelle kaum wahrzunehmen vermag. Allerdings wird hier wie dort der gemeinhin angenommene Unterschied zwischen Wahr und Falsch in Abrede gestellt, indes doch in ganz verschiedenem Sinne und mit ganz verschiedenen Gründen. Im Euthydem wird bestritten, daß Lügen überhaupt möglich sei, und zwar mit der Begründung, die Lüge sage etwas aus, was nicht existiert, das nicht Existierende aber sei als solches unfähig, Gegenstand einer Tätigkeit, mithin auch einer Aussage zu sein. In den „Doppelreden“ dagegen wird behauptet, Wahr und Falsch seien identisch, d. h. beide seien Eigenschaften einer und derselben Rede, Wahr und Falsch seien also relative Begriffe, und zwar erstens, insofern wahre und falsche Aussagen sich aus identischen Wörtern zusammensetzten, zweitens aber, insofern dieselbe Aussage wahr oder auch falsch heißen könne, je nachdem sie mit verschiedenen Sachverhalten verglichen werde (Die Worte: „Dieser da hat Tempelraub begangen“ sind wahr, wenn sie von einem Schuldigen, falsch, wenn sie von einem Unschuldigen gelten sollen). Zwischen diesen beiden Gedankengängen finde ich keine besondere Verwandtschaft. Allein viel wichtiger ist der unleugbare Umstand, daß sich in den „Doppelreden“ rein äußerliche Trugschlüsse von ganz derselben Art finden, wie sie im Euthydem von Dionysodoros und Euthydemos vorgeführt werden, ich meine Trugschlüsse, die auf bloßen Wortspielen beruhen, und die unter keinen Umständen jemals irgend jemand ernst genommen haben kann. Ich will aus beiden Schriften nur je zwei Beispiele anführen. Im Euthydem beweisen die Fremden[349]), man könne *σιγῶντα λέγειν* (schweigend reden) und

---

[346]) Vors. II. 1², S. 642, Anm. zu Z. 5.

[347]) Gorg. Frg. 23 D.

[348]) Vors. II. 1², S. 643, Anm. zu Z. 4.

[349]) P. 300 A ff.

λέγοντα σιγᾶν (redend schweigen), da man nämlich doch offenbar *τὰ σιγῶντα λέγειν* (von etwas Schweigendem reden) und *τὰ λέγοντα σιγᾶν* (von etwas Redendem schweigen) könne. Und wiederum[350]): der Mensch könne die Götter verkaufen, denn ein jeder könne verkaufen, was sein ist, die Götter aber, die ein jeder verehre, seien seine Götter. Der Verfasser der „Doppelreden" aber sagt im sechsten Abschnitt, niemand könne einen Andern Tüchtigkeit lehren, denn niemand könne einem Andern etwas geben, ohne selbst darauf zu verzichten. Und im achten: wenn der Rhetor stets im rechten Augenblick das Rechte zu tun verstehe, so verstehe er also auch die Flöte zu blasen, falls dies in einem gegebenen Augenblick das Rechte sein sollte. Die Gleichartigkeit springt in die Augen, zwingt uns aber eine für die Eigenart der Sophistik prinzipiell wichtige Erkenntnis auf. Wenn es nämlich eine Zeitlang den Anschein haben konnte, als parodiere Platon im Euthydem ausschließlich die „Sophismen" seiner kynischen und megarischen Mitsokratiker, so scheint mir diese Auffassung durch die „Doppelreden" ohne Möglichkeit einer Berufung widerlegt. Denn ihr „bald nach 404" schreibender Verfasser kann weder vom Platonischen Euthydem abhängen noch von Anthistenes oder Eukleides. Nach wie vor glaube ich freilich, daß Platon Dionysodor und Euthydem nicht um ihrer selbst willen auf die Szene brachte, und daß er insbesondere für ihre Behauptung, es gebe kein Widersprechen, sich deshalb so lebhaft interessierte, weil es auch die Behauptung des Antisthenes war. Doch lehrt uns eben die Parallele der „Doppelreden" — was wir uns freilich auch ohne sie hätten sagen können —, daß Platon diese kynisch-megarische Denkweise nur darum dem Sokrates in der Gestalt zweier Sophisten gegenübertreten lassen konnte, die das Verfertigen von Fangschlüssen berufsmäßig betreiben, weil es auch schon unter den Zeitgenossen des Sokrates derartige Sophisten gab. Einen solchen kennen wir nun auch in dem Verfasser der „Doppelreden", und daß er nicht der einzige dieses Typus war, beweist seine ganze Art, jene Trugschlüsse zu behandeln: man gewinnt durchaus den Eindruck, daß der Verfasser aus einer recht ausgebildeten paralogistischen Tradition schöpft, und keineswegs auch nur selbst den Anspruch erhebt, mit seinen Trugschlüssen originell zu sein. Auch führt ja Aristoteles[351]) von Euthydemos einige Trugschlüsse an, die im Platonischen Euthydem nicht vorkommen. Es ist daher anzunehmen, daß auch der geschichtliche Euthydemos sich auf diesem

[350]) P. 301 Eff.

[351]) Soph. El. 20, p. 177 b, 12ff. und Rhet. II. 26, p. 1401 a, 26ff.

Gebiete ganz ähnlich wie der Verfasser der „Doppelreden“ betätigt hat, daß also Beide aus einer gemeinsamen paralogistischen Überlieferung schöpften. Fragen wir aber, von welchem Punkte diese Überlieferung ausging, so muß unsere Antwort notwendig auf den Abderiten hinweisen. Denn Dionysodoros und Euthydemos produzieren ihre paralogistische Virtuosität, indem sie durch geschickte Fragen einen Mitunterredner zu paradoxen Zugeständnissen treiben, und in der Tat wirken solche Fangschlüsse auch nur dann verblüffend, wenn ihre Konklusionen aus einem Gegner herausgefragt werden. Protagoras aber ist unter allen Sophisten der einzige, von dem virtuose Handhabung, oder auch nur überhaupt Handhabung, der Fragetechnik berichtet wird. Wir müssen somit notwendig annehmen, daß der Abderitische Sophist seine Kunst nicht nur wie in Reden, so auch in Fragen zur Schau stellte, sondern daß er in diesen Fragestellungen auch äußerliche Scheinerfolge, wie sie durch bewußte Verwendung von Trugschlüssen erzielt werden, nicht verschmähte[352]). Doch sei hier davor gewarnt, deswegen gleich mit tönenden Verdammungsverdikten gegen ihn vorzugehen: es rächt sich immer, wenn der Historiker seinen Humor zuhause läßt. An sich nämlich ist die bewußte Vorführung von Fangschlüssen nichts als eine Weise mehr, die eigene Gewandtheit im Denken und Reden zur Schau zu stellen, und gerade in ihren krassen Erscheinungsformen, in denen sie niemand täuschen kann, ist sie kaum mehr als ein recht unschuldiges Gesellschaftsspiel, das vielleicht unserem Geschmacke nur mäßig zusagen würde, die antiken Zuhörer aber jedenfalls herzlich belustigt hat. Platon selbst hat diese Wirkung am Schlusse des Euthydem sehr drastisch geschildert[353]): nachdem Dionysodor den Beweis, daß Sokrates die Götter verkaufen könne, zu Ende gebracht hat, ruft Ktesippos: „Donnerwetter, Herakles (*Πυπάξ, ὦ Ἡράκλεις*), was für eine Rede!“ Darauf Dionysodoros: „Ist nun Herakles ein Donnerwetter, oder das Donnerwetter Herakles?“ Ktesippos aber sagt: „Poseidon, was für Reden! Ich geb' es auf. Gegen die Beiden kann man nicht kämpfen.“ „Und da nun, lieber

---

[352]) Wenn Platon, Theaet. p. 164 C, den Sokrates in seiner Auseinandersetzung mit Protagoras sagen läßt: *ἀντιλογικῶς ἐοίκαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι . . . λανθάνομεν ταὐτὰ ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν ποιοῦντες*, so scheint er dem Abderiten ganz speziell solche wortspielerische Paralogismen beizulegen, und durch das Wort *ἀντιλογικῶς* sogar auf die *ἀντιλογίαι* anzuspielen, so daß also möglicherweise sogar einige der in den „Doppelreden“ vorkommenden Trugschlüsse Protagoreisch sein könnten. Im Zusammenhalte mit der eben angeführten Theaetetstelle wird man wohl auch das Phaed. p. 101 E über den mangelnden Ernst der *ἀντιλογικοί* in recht heftigen Ausdrücken Gesagte auf Protagoras beziehen müssen.

[353]) P. 303 AB.

Kriton, war keiner unter den Zuhörern, der nicht der Rede und den Männern zugejubelt hätte, und vor Lachen, Lärmen und Freude wären sie beinahe gestorben. Denn früher hatten über alle gelungenen Einzelheiten[354]) nur die Liebhaber des Euthydemos gejohlt, jetzt aber johlten schon fast die Säulen des Lykeion vor Vergnügen über die Beiden." Wieweit Protagoras selbst in dieser Richtung gegangen ist, wissen wir natürlich nicht, und ein empfindliches Gemüt mag sich immerhin vorstellen, daß wir es hier mit „Auswüchsen" einer von ihm ausgehenden Tendenz zu tun haben. Dringender scheint es mir, sich ein doppeltes gegenwärtig zu halten. Verblüffende Fangschlüsse mußten eine andere Wirkung hervorbringen, da sie etwas Neues waren, als heute, wo sie, abgenützt durch jahrtausendelange Übung, von Aristoteles in ein System gebracht, als Teil der formalen Logik in den Schulen „gelernt" werden müssen. Der Sophist aber war als solcher keineswegs „Philosoph" oder „Gelehrter": mochte er in einsamen Stunden oder in einem engeren Freundeskreis mit ernsthaften Problemen ringen, die Leistung, zu der sein Beruf ihn in erster Linie trieb, war die Zurschaustellung seiner Schlagfertigkeit und Gewandtheit — im Denken wie im Ausdruck. Ob er diese Leistung bloß durch Führung von Scheinbeweisen für paradoxe Thesen in langen Reden vollzog, oder daneben auch durch verblüffende Scheingründe in lebendiger Wechselrede, das sollte unser Urteil über ihn billigerweise nicht ernstlich beeinflussen, und es hat jedenfalls mit seiner „Wissenschaftlichkeit" nicht das geringste zu tun. Gorgias, der, soviel wir wissen, nie einen Fangschluß in den Mund genommen hat, war doch ein absolut unwissenschaftlicher Kopf, und Protagoras bleibt, wie sich bald ergeben wird, ein eigenartiger und bedeutender Denker, mag er auch die Technik der Fangschlüsse ausgebildet und sogar, was ja sehr möglich ist, in einer „Streitkunst" systematisch zu ihnen angeleitet haben. Gewiß aber scheint mir, daß der Typus des bewußten Paralogismus, der uns in den „Doppelreden" begegnet, direkt oder indirekt auf den Abderiten zurückgeht.

16. Im fünften Abschnitte dieser Schrift finden sich Erörterungen über die Bedeutungsverschiedenheit von Wörtern, die sich lautlich bloß durch Betonungs- und Quantitätsverschiedenheiten sowie durch verschiedene Anordnung der Laute unterscheiden. Da Protagoras grammatischen Fragen besondere Aufmerksamkeit zuwandte, so könnten an sich auch diese Ausführungen an ihn anknüpfen. Ebenso könnte man sie in eine gewisse Beziehung zu Prodikos bringen,

[354]) P. 303 B dürfte wohl statt des überlieferten *ἐφ' ἑκάστοις πᾶσι παγκάλως ἐθορύβουν* zu lesen sein: *ἐφ' ἑκάστοις πᾶσι παγκάλοις ἐθορύβουν*.

denn die hier gestreifte Lehre von den Homonymen ist das genau entsprechende Komplement zu der vom Keer gepflegten Synonymik. Doch weist die entscheidende Spur in eine andere Richtung. Beschäftigung mit dem „Vermögen" (δύναμις) der Buchstaben, mit der Quantität der Silben sowie mit der Betonung (ἁρμονία) wird nämlich, wie wir hörten, von Platon für Hippias bezeugt, und die Übereinstimmung erstreckt sich bis auf den Gebrauch des Wortes ἁρμονία im Sinne von Betonung. Ich sehe keinerlei Grund, dieser Spur zu mißtrauen, und halte es für überaus wahrscheinlich, daß diese, zunächst anscheinend der Auseinanderhaltung von Homonymen dienstbar gemachten und so zugleich dem rhetorischen Unterricht als wissenschaftliche Anleitung zur richtigen Wortwahl eingegliederten elementaren Unterscheidungen zwischen langen und kurzen Silben, auf der letzten, vorletzten, drittletzten Silbe betonten Wörtern, wirklich dem Eleer entlehnt sind. Außer Zweifel aber steht, daß auch diese Erörterungen ganz in der Richtung jener Bemühungen liegen, welche die alte Sophistik der Klärung sprachlicher Grundbegriffe gewidmet hat.

17. Philosophiegeschichtlich noch bedeutsamer sind einige Gedanken, die uns im sechsten Abschnitte begegnen. Bei der Besprechung der Frage nämlich, ob Weisheit und Tüchtigkeit lehrbar seien oder nicht, werden zunächst als Argumente für die Verneinung jener Frage angeführt: Es gebe keine allgemein anerkannten Lehrer dieser Vorzüge. Die Söhne der Weisesten, denen ihre Väter doch gewiß soviel an Weisheit und Tüchtigkeit beibringen, als sie nur können, sind oft weder weise noch tüchtig. Viele sind weise und tüchtig geworden, ohne einen besonderen Unterricht darin genossen zu haben. Und in der Gegenrede heißt es: Es gibt allgemein anerkannte Lehrer der Weisheit und Tüchtigkeit, nämlich die Sophisten, und auch die Gründer philosophischer Schulen, wie Anaxagoras und Pythagoras. Daß der Sohn des Polyklet von seinem Vater in der Bildhauerei unterwiesen wurde, beweist, daß solche Unterweisung möglich ist. Auch ohne besondere Unterweisung kann einer tüchtig werden, wenn er eine glückliche Anlage hat (εὐφυής γα γενόμενος), denn etwas bedeutet ja auch die Natur (ἔστι δέ τι καὶ φύσις), und ein solcher wird sich leicht selbst fortbilden können, wenn ihm nur die Elemente überliefert worden sind, diese aber empfangen wir von Vater und Mutter und unserer ganzen Umgebung, geradeso wie wir auch sprechen lernen, ohne besonderen Unterricht. Denn auch ein persisches Kind (bei dem doch keine besondere Naturanlage für die griechische Sprache vorausgesetzt werden kann) würde, unter Griechen auf-

wachsend, Griechisch sprechen (*ἑλλανίζοι κα*). So lernen wir die Elemente der Weisheit und Tüchtigkeit, wie wir die Wörter lernen: von allen Bürgern insgesamt, und eben deshalb kennen wir in bezug auf sie keine besonderen Lehrer (*οὕτω μανθάνομεν τὰ ὀνύματα καὶ τὼς διδασκάλως οὐκ ἴσαμες*). Es ist nun offenbar, daß diese ganze Erörterung in Platons Protagoras ihr genau entsprechendes Gegenbild hat. Die ganze lange Rede des Protagoras, der *μῦθος* wie der sich an ihn schließende *λόγος*, hat gerade die Aufgabe, die Lehrbarkeit der Tüchtigkeit gegen Einwürfe des Sokrates zu verteidigen. Und auch diese Einwürfe decken sich zum großen Teile mit denen der „Doppelreden“: Sokrates schließt[355]) daraus, daß die Athener in der Volksversammlung über öffentliche Angelegenheiten den Rat eines jeden Bürgers anhören, daß sie niemand als besonderen Lehrer der Weisheit und bürgerlichen Tüchtigkeit anerkennen, und daraus, daß selbst ein Mann wie Perikles weder seinen Söhnen noch seinem Mündel seine spezifische Begabung mitteilen konnte, daß diese nicht lehrbar sei. Protagoras nun bemüht sich zunächst in seinem Mythos darzutun, daß Zeus Scheu und Rechtsgefühl, die unerläßliche Voraussetzung eines Gemeinschaftslebens, nicht wie die einzelnen Kunstfertigkeiten nur einzelnen, besonders Bevorzugten verliehen, sondern sie unter Alle gleichmäßig verteilt habe. Und in dem folgenden Logos zeigt er, wie in dieser gleichmäßig verteilten Bürgertugend die Eltern ihre Kinder, und überhaupt jeder Bürger jeden Mitbürger zu fördern suche, und wie infolgedessen unter in geordneten Staaten lebenden Menschen ein relativ so hohes Durchschnittsniveau bürgerlicher Tüchtigkeit erreicht sei, daß auch der unter ihnen als untüchtig Geltende doch neben unkultivierten Wilden als ein Muster erschiene. Unter diesen Verhältnissen aber sei es natürlich, daß die trotzdem noch bemerklichen Unterschiede der Tüchtigkeit nicht — oder doch nur in geringem Maße[356]) — auf spezieller Unterweisung beruhen können.

---

[355]) Prot. p. 319 A ff.

[356]) Hier besteht eine schon von meinem Vater (Th. Gomperz, Gr. D. II², S. 253) hervorgehobene Unklarheit, die sich nicht ableugnen, wohl aber aus der eigentümlichen Zwangslage des Sophisten verstehen läßt. Hat der spezifische Unterricht in der *ἀρετή* überhaupt keinen Erfolg aufzuweisen, dann ist allerdings vollständig erklärt, weshalb die Söhne tüchtiger Männer um nichts besser sind als die anderen Leute, dann ist aber auch der sophistische Unterricht ganz zwecklos. Hat er einen, zwar geringen, aber doch immerhin merklichen Erfolg, dann hat zwar der sophistische Unterricht seine Berechtigung, allein dann bleibt unverständlich, weshalb die Söhne bedeutender Männer nicht wenigstens einigermaßen tüchtiger zu sein pflegen als ihre Altersgenossen. Da diese Zwiespältigkeit in der Natur der Sache liegt, und nur durch eine Hypothese zu beseitigen war, von der sich in jener ganzen

Denn da Alle von Allen dasjenige Maß von Tüchtigkeit lernen, das eben erlernbar ist, so kann ein über dieses Maß hinausgehender Überschuß nur auf besonders glücklicher Naturanlage beruhen[357]) (*ὅτου ἔτυχεν ὁ υἱὸς εὐφυέστατος γενόμενος . . ., οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ηὐξήθη*). Es ist also kein Wunder, wenn die Söhne tüchtiger Väter oft das sind, was die Griechen, mit ihrem Maßstabe messend, Untüchtig nennen, ihnen fehlt eben die spezifische Anlage. Es ist aber auch natürlich, daß besondere Lehrer der Tüchtigkeit sich nicht aufzeigen lassen, da alle Bürger sich als solche betätigen, gerade wir wir auch Griechisch von allen lernen, mit denen wir umgehen, und eben darum auf keine besonderen Lehrer des Griechischen hinweisen können[358]) (*πάντες διδάσκαλοί εἰσιν ἀρετῆς, καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος, καὶ οὐδείς σοι φαίνεται εἷς· ὥσπερ ἂν εἰ ζητοῖς, τίς διδάσκαλος τοῦ ἑλληνίζειν, οὐδ' ἂν εἷς φανείη*). Vielmehr muß man froh sein, wenn Einer nur ein wenig die Andern in bezug auf Tüchtigkeit fördern kann, wie denn ich (Protagoras) dies vor Allen für mich in Anspruch nehme. Daß aber die Söhne hinter ihren Vätern an Tüchtigkeit zurückbleiben, ist so wenig wunderbar, wie wenn sich dasselbe in bezug auf andere Fähigkeiten ereignet, wie ja auch die Söhne des Polyklet unbedeutend sind im Vergleich zu ihrem Vater[359]). — So unermeßlich überlegen die Platonische Darstellung derjenigen des Sophisten ist, so braucht es doch keines besonderen Beweises dafür, daß beide Darstellungen unmöglich unabhängig voneinander sein können, und nach dem oben entwickelten quellenkritischen Grundsatze ist dem-

Zeit keinerlei Spur findet — ich meine die Unterscheidung einer spezifischen Lehrbegabung von bloßer sachlicher Befähigung —, so ist es durchaus glaublich, daß sie schon auf den Abderiten selbst zurückgeht, und es braucht nicht angenommen zu werden, daß Platon sie ihm mit Bewußtsein aufgebürdet hat.

357) Prot. p. 327 C. 358) Ibid. p. 327 E.

359) Diese Bemerkung ist außerordentlich unlogisch, da ja das ganze Raisonnement des Protagoras auf die strenge Unterscheidung der bürgerlichen Tüchtigkeit von anderen Fähigkeiten gegründet ist: daß es wohl für diese, nicht aber auch für jene besondere Lehrer gebe, soll darauf beruhen, daß die besonderen Kunstfertigkeiten ungleichmäßig, die bürgerliche Tüchtigkeit aber gleichmäßig unter die Menschen verteilt sei. Daß es also für jene einen spezifischen Unterricht gibt, wird durchweg vorausgesetzt. Hier aber, und zwar in einem Nachtrag, nach Abschluß des eigentlichen Beweisganges, heißt es plötzlich, es bestehe zwischen beiden Fällen gar kein prinzipieller Unterschied. Ich kann mich weder zu der Annahme entschließen, Protagoras selbst habe sich so inkonsequent ausgesprochen, noch zu der andern, Platon habe ihm eine solche Inkonsequenz grundlos aufgebürdet. Da vielmehr in den Dialexeis der Fall des Polyklet in entgegengesetztem Sinne verwertet wird (Er hat seinen Sohn weise gemacht und damit bewiesen, daß dies möglich ist), so vermute ich, Platon werde die Unbegabtheit der Söhne des Polyklet — die sich ja inzwischen deutlich herausgestellt haben kann — hier polemisch gegen Protagoras betont haben, ohne zu bedenken, daß dieser dadurch mit einem groben Widerspruch belastet wurde.

nach hier die gemeinsame Benutzung eines Protagoreischen Originales anzunehmen. Dieser Grundsatz wird übrigens in diesem Falle noch durch den Umstand gekräftigt, daß ein Teil der beiden Erörterungen gemeinsamen Gedanken uns auch anderweitig als Protagoreisch bezeugt ist. Daß nämlich für die Aneignung und Ausbildung irgendwelcher Fähigkeiten die Naturanlage (*φύσις*) eine der wesentlichen Voraussetzungen bildet, jedoch eine solche, die der Ergänzung, und zwar der Ergänzung durch Übung und Unterricht bedarf, das geht als die Ansicht des Abderiten unzweifelhaft aus einigen seiner Bruchstücke hervor: ,,Nichts vermag Wissenschaft (*τέχνη*) ohne Übung (*μελέτη*), nichts Übung ohne Wissenschaft''[360]), ,,Von Jugend an muß man mit dem Lernen beginnen'', ,,Der Naturanlage und der Übung bedarf der Unterricht''[361]) (*φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται*). Die letzteren beiden Bruchstücke — vielleicht übrigens auch die Frg. 10 und 11 — sind der ,,Großen Rede' (*μέγας λόγος*) des Protagoras entnommen, unter der wir uns wohl eine den späteren *προτρεπτικοί* analoge Darlegung des Unterrichtsprogrammes des Abderiten vorzustellen haben werden, und schon früher konnten wir darauf hinweisen, daß diese Gedanken sowohl vom Anonymus Jamblichi und vom Verfasser des Hippokratischen Nomos als auch später von Isokrates und Platon wiederholt worden sind. Demnach kann auch die gemeinsame Abhängigkeit der Protagoras-Rede bei Platon und des sechsten Abschnittes der ,,Doppelreden'' von einem Protagoreischen Original nach menschlichem Ermessen nicht bezweifelt werden, und auf Grund dieser drei unabhängigen Zeugnisse läßt sich über den Gedankengang des Abderiten doch wenigstens ein gewisses Licht verbreiten. Zwar, da wir nicht wissen, ob Protagoras auch dieses Problem antilogisch behandelt, oder sich bloß in seiner ,,Großen Rede'' dogmatisch darüber ausgesprochen hat, so vermögen wir auch nicht auszumachen, ob er auch schon die Gründe gegen die Lehrbarkeit der Tüchtigkeit ausführlicher entwickelt hat? Dagegen läßt sich folgendes mit Wahrscheinlichkeit annehmen. Protagoras erklärte Weisheit und bürgerliche Tüchtigkeit für lehrbar, er betonte, daß der Unterricht von früh auf beginnen müsse und der Unterstützung durch unablässige Übung bedürfe. Wahrscheinlich verglich er auch diesen Unterricht mit dem in den anderen Künsten und Fertigkeiten, und berief sich in diesem Zusammenhange auch auf den Fall des Sohnes des Polyklet, der gewiß nicht auf Grund bloßer Naturanlage, sondern unter dem

---

[360]) Prot. Frg. 10 D. [361]) Prot. Frg. 3 D.

bildenden Einflusse seines Vaters sich in der Bildhauerei hervorzutun begonnen habe. Auf die Einwendung jedoch, daß bisher ein Bedürfnis nach besonderen Lehrern der bürgerlichen Tüchtigkeit sich nicht gezeigt habe, daß auch ohne einen solchen Unterricht kluge und tüchtige Männer herangewachsen seien, und daß deshalb ein solcher spezifischer Unterricht nicht erforderlich scheine, erwiderte er, Übung und Unterricht bildeten nur eine der Voraussetzungen eines befriedigenden Erfolges, eine andere und ebenso wichtige Voraussetzung sei eine glückliche Naturanlage. Er könne deshalb auch keineswegs für den Erfolg seiner Unterweisung bei jedem beliebigen Schüler Gewähr leisten. Andererseits vermöge eine besonders glückliche Naturanlage den Unterricht auch zum guten Teile zu ersetzen, und so erkläre sich die Tüchtigkeit Vieler, die keinen derartigen Spezialunterricht genossen hätten. Doch dürfe man deshalb nicht glauben, daß es solchen an jeder Anleitung zur Tüchtigkeit gefehlt habe. Denn ein gewisses Maß dieser letzteren sei in einem geordneten Staatswesen unter alle Bürger verteilt, und ohne diese Voraussetzung könnte ein solches Staatswesen überhaupt nicht bestehen. Die Erziehung sei demnach schon ein — wenn auch elementarer — Unterricht in Weisheit und Tüchtigkeit, und es sei deshalb ganz unrichtig, zu meinen, das Bedürfnis nach einer Unterweisung in diesen Fähigkeiten habe sich bisher überhaupt nicht geltend gemacht, und die tatsächlich hervorgetretenen tüchtigen Männer hätten jeder derartigen Unterweisung entbehrt. Dieser Unterricht vollziehe sich nur unbemerkt und im Stillen, — geradeso wie der Unterricht in der Muttersprache. Kein Mensch könnte Griechisch sprechen, wenn er es nicht als Kind gelernt hätte[362]).

---

[362]) Der Nachdruck, mit dem die Doppelreden diesen konventionellen Ursprung der Sprache hervorheben und zu einem angeblichen Angeborensein derselben in Gegensatz stellen (*αἰ δέ τῳ μὴ πιστόν ἐστι τὰ ὀνύματα μανθάνειν ἁμέ, ἀλλ' ἐπισταμένως ἅμα γίνεσθαι*), erweckt den Eindruck, als wäre ihre Quelle polemisch gegen eine Ansicht orientiert gewesen, der zufolge die Kinder die Anlage zu einer bestimmten Sprache mit auf die Welt bringen. Nun kennen wir diese Ansicht aus der bekannten Erzählung des Herodot (II. 2), König Psammetich habe, um die Ursprache zu ermitteln, zwei Kinder in voller Abgeschlossenheit von allen sprechenden Menschen aufwachsen lassen, und es habe sich auf diese Weise das Phrygische als die Ursprache erwiesen. Von Herodot nun wird Protagoras wohl nicht abhängen. Allein der Historiker betont ausdrücklich, schon ehe er durch persönliche Erkundigung in Memphis ermittelt hatte, wie der Vorgang sich wirklich zugetragen habe, sei dieser von den Hellenen mit allerhand fabelhaften Zutaten erzählt worden (Psammetich habe jene Kinder von Ammen säugen lassen, denen die Zungen exstirpiert worden waren). Es mag also schon ein früherer Autor (Hekataios?) jene Geschichte erzählt und damit wenigstens stillschweigend der Ansicht Ausdruck gegeben haben, die Sprache sei angeboren, existiere also *φύσει*. Protagoras hätte dann ihm gegenüber betont,

Würde ein griechisches Kind unter Persern aufwachsen, so würde es Persisch sprechen. Wachsen wir aber unter Griechen auf, so sind Alle unsere Lehrer, und gerade darum können wir einzelne Lehrer nicht namhaft machen. So nun steht es auch mit den Elementen von Weisheit und Tüchtigkeit: Jeder wird ihrer teilhaft, weil auch in seiner Umgebung Keiner ist, der an ihnen schlechthin keinen Anteil hätte. Soll aber einer über diese Elemente hinausgelangen, so bedarf er entweder einer besonders glücklichen Naturanlage, und das ist Schicksalssache, oder aber einer besonders nachhaltigen Anleitung und Übung. Wo die Naturanlage fehlt, da wird nie ein Erfolg zu erzielen sein, und so erklärt sich's, wenn die Söhne tüchtiger Väter diesen nicht nachgeraten; die Übung und Anleitung aber beizustellen, sei die Aufgabe, die er sich gestellt habe, und deshalb könne er versprechen, seine Schüler, wenn es ihnen nur nicht an jeder Begabung fehle, zu tüchtigen Verwaltern ihres Vermögens und zu guten und nützlichen Bürgern zu machen[363]). Von diesem Protagoreischen Gedankengange ist der sechste Abschnitt der „Doppelreden" wesentlich und nachhaltig beeinflußt.

---

die Sprache werde erlernt, existiere also νόμῳ (worin zugleich die Verwerfung jener Psammetich-Geschichte lag; vgl. übrigens περὶ τέχνης c. 2, S. 38, 8 G: τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα νομοθετήματά ἐστιν, τὰ δὲ εἴδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα φύσιος). Das stimmt zu der Bedeutung, die beim Platonischen Protagoras das δίκαιον, beim Anonymus Jamblichi geradezu der νόμος für die Entstehung der Kultur besitzt, und wohl auch zur Eigenart der Protagoreischen ὀρθοέπεια. Ich glaube deshalb, der Abderit dürfte zwar die Haupterscheinungen der Kultur auf den νόμος zurückgeführt haben, jedoch nicht um sie deswegen herabzusetzen, sondern vielmehr so, daß er den νόμος um dieser seiner segensreichen Wirkungen willen verherrlichte. Er hätte sich demnach in Übereinstimmung mit jener Auffassung befunden, die wir (s. oben S. 76, Anm. 166) auch für den Anaxagoreer Archelaos erschließen müssen, — ohne daß wir natürlich anzugeben vermöchten, ob Protagoras durch Archelaos, oder Archelaos durch Protagoras, oder etwa beide durch Anaxagoras beeinflußt waren.

[363]) Zu der vorstehenden Rekonstruktion des Protagoreischen Gedankenganges habe ich lediglich verschiedene Stellen des Platonischen Protagoras und der Dialexeis sowie ein paar Bemerkungen des Anonymus Jamblichi benutzt. Einige andere Stellen der Dialexeis glaubte ich nicht verwenden zu dürfen. Daß der Abderit in einer ihm so am Herzen liegenden, weil mit seinem Lebensberufe zusammenhängenden Frage das kindische Argument von der Unmöglichkeit eines Mitteilens ohne Einbuße berücksichtigt haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich. Daß schon viele Sophistenschüler mißraten seien, konnte man ihm als dem ersten Sophisten kaum entgegenhalten. Ebensowenig konnte er die Frage, wo denn die anerkannten Lehrer der Weisheit und Tüchtigkeit zu finden seien, durch eine Berufung auf die Sophisten beantworten, und so wird denn wohl auch der Hinweis auf Pythagoreer und Anaxagoreer Eigentum des Verfassers der Dialexeis sein. — Klar aber scheint aus der ganzen Abzweckung der Erörterung hervorzugehen, daß Menzel unrecht hat, aus der gleichmäßigen Verteilung von Scheu und Rechtsgefühl eine „Theorie der Demokratie" herauszulesen. Es handelte sich für Protagoras in diesem Zusammenhange nicht um politische, sondern um pädagogische Probleme. — Eine ganz andere Frage ist es, ob und in welchem Sinne und Zusammenhange sich der Abderit über die

18. Im achten Abschnitte dieser Schrift fällt der Umstand auf, daß unter den Leistungen des Mannes, der alles verstehen soll, neben der Beherrschung der Redekunst an erster und letzter Stelle die Fähigkeit erwähnt wird, sich „in Kürze zu unterreden" (*κατὰ βραχύ τε δύνασθαι διαλέγεσθαι*), denn dieselben Worte werden in Platons Protagoras auf den Abderiten angewandt[364]) (*ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμεῖναί τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν*). Auch spricht hier nicht nur der oben entwickelte Grundsatz für gemeinsame Abhängigkeit von Protagoras, sondern in diesem Falle darf es wohl unmöglich heißen, daß der Verfasser der „Doppelreden" die Dialektik deshalb unter die Leistungen des vollkommenen Redners aufgenommen hätte, weil sie von Platon dem Abderiten zugeschrieben worden war. Und da Protagoras der einzige Sophist ist, dem ein solches kurzes Fragen und Antworten beigelegt

---

Entstehung der staatlichen Ordnung ausgesprochen hat? Offenbar ist es kein Zufall, daß sowohl im Mythos des „Protagoras" als auch in dem an diesen unverkennbar anklingenden 6. Frg. des Anonymus Jamblichi die Entstehung von Recht und Gesetz und die Bedingungen des Unterrichtes in bürgerlicher Tüchtigkeit im Zusammenhange miteinander erörtert werden. Man gewinnt daher den Eindruck, es habe Protagoras, um die Wichtigkeit der von ihm tradierten *τέχνη πολιτική* hervorzuheben, ihre Unerläßlichkeit für ein geordnetes menschliches Leben durch einen Vergleich des letzteren mit einem primitiven gesetzlosen Zustande erläutert. Nun sagte ich schon oben, ich hielte es sowohl auf Grund des Titels als auch auf Grund der Bruchstücke für wahrscheinlich, daß der Sophist sein Unterrichtsprogramm im *μέγας λόγος* entwickelt habe, der somit einen den späteren *προτρεπτικοί* ähnlichen Charakter gehabt haben dürfte. Blicken wir jetzt von diesem Gesichtspunkte aus auf die Bruchstücke des Anonymus Jamblichi zurück, so bemerken wir, daß sie eben diesen selben protreptischen Charakter zeigen, wie sie ja auch von Jamblichos gewiß nicht zufällig gerade in seinem *προτρεπτικός* benutzt worden sind. Wahrscheinlich war daher die Schrift des Anonymus wesentlich nichts anderes als eine mehr oder weniger freie Paraphrase des Protagoreischen *μέγας λόγος* (daß sie mit ihm nicht identisch war, beweist der Dialekt). Somit dürfte diese Schrift des Abderiten eine Erörterung über die Entstehung der staatlichen Ordnung in sich geschlossen haben. Trotzdem mochten sich analoge Erörterungen auch in anderen Schriften finden, etwa in den *ἀντιλογίαι*, in *περὶ πολιτείας* oder auch in *περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*. Doch möchte ich vermutungsweise dieser letzteren Schrift, falls sie nicht etwa bloß von den Alten zu Unrecht aus dem „Protagoras" erschlossen wurde, einen etwas begrenzteren Inhalt zuteilen. Vielleicht ist es nämlich kein bloßer Zufall, daß Isokrates gerade an einer Stelle (III. 26), die nach Maaß von Protagoras abhängig ist, die *μοναρχία* als eine *κατάστασις* bezeichnet. Dürften wir diesem Ausdrucke auch in jenem Protagoreischen Schriftentitel die Bedeutung von „Verfassungsform" beilegen, so hätte diese Schrift von dem ursprünglichen Verfassungszustand gehandelt, d. h. sie hätte sich mit der Frage beschäftigt, ob die Menschen „ursprünglich" monarchisch, aristokratisch oder demokratisch regiert worden seien? Und diese Fragestellung schiene mir zum Zeitalter wie zu der persönlichen Eigenart des Abderitischen Sophisten vortrefflich zu passen. Natürlich könnte die Schrift desungeachtet Erörterungen über die Entstehung eines gesetzlichen Zustandes, also einer Verfassung überhaupt, enthalten haben.

364) Prot., p. 329B, 334D.

wird, so muß angenommen werden, daß sich beide Zeugen auf dieselbe Stelle einer Protagoreischen Rede beziehen, in der sich der Abderit auch dieses Vorzuges rühmte.

19. Für den neunten und letzten Abschnitt dagegen, der von der Ausbildung des Gedächtnisses (*μνάμα*) handelt, weiß ich keine andere Quelle anzugeben als diejenige, auf die schon Dümmler hingewiesen hat[365]: die Mnemotechnik des Hippias. Denn daß dieser eine solche gelehrt hat, haben wir gehört, von keinem andern Lehrer jener Zeit dagegen wird etwas ähnliches berichtet. Und es ist nicht nur kein Grund abzusehen, warum die hier erwähnten mnemotechnischen Regeln nicht dem Eleer gehören sollten, sondern sie sind so einfacher und zugleich naheliegender Art, daß ein erster mnemotechnischer Versuch kaum etwas wesentlich anderes enthalten haben kann. Sie lauten: Merke auf das, was Du hörst! Wiederhole es, um Dich darin zu üben! Und beziehe das Neue auf solches, was Du schon weißt (Namen auf gleichklingende Worte, Eigenschaften auf hervorragende Vertreter)! Für Hippias folgt daraus, daß meine Vermutung, seine Mnemotechnik (und ebenso seine Orthographie, Prosodie und Betonungslehre) möge ein Unterrichtsbehelf gewesen sein, begründet sein dürfte, — denn jene Regeln scheinen auf die Erleichterung des Lernens als auf ihren letzten Zweck angelegt zu sein. Für den Verfasser der „Doppelreden" aber ergibt sich aufs neue, daß er von seinen sophistischen Vorgängern auch da abhängig ist, wo die Vermittlung Sokratischer Einflüsse überhaupt nicht in Frage kommt.

20. Es scheint mir demnach mit der in diesen Dingen überhaupt erreichbaren Wahrscheinlichkeit dargetan, daß der Verfasser dieser Schrift, soweit er mit den Sokratikern nicht übereinstimmt, von den alten Sophisten unmittelbar abhängt: Er hat dem Protagoras die antilogische Form seiner Arbeit und einen sehr beträchtlichen Teil ihres Inhalts entlehnt. Er zeigt sich von der vom Abderiten ausgehenden paralogistisch-dialektischen Richtung stark beeinflußt. Er borgt zwei Erörterungen von Hippias, einen Gedanken wahrscheinlich von Gorgias. Und nun wende ich mich nochmals zu demjenigen zurück, was er mit den Sokratikern gemein hat. Drei dieser Berührungen haben wir noch nicht aus gemeinsamer Abhängigkeit von älteren Autoren erklärt. Dafür, daß was in einem Falle recht ist, in einem andern unrecht sein kann, werden zum Teil dieselben Beispiele angeführt wie in Platons Politeia und in Xenophons Memorabilien, — wenngleich es dabei dem Sophisten nur um den Erweis einer para-

---

[365]) Akademika, S. 259.

doxen These, den Sokratikern aber um eine tieferdringende Erklärung der Begriffe Recht und Unrecht zu tun ist. Der Verfasser bestreitet die Zweckmäßigkeit der Ämterverlosung mit denselben, aus dem Postulate der Sachkunde fließenden Gründen, die auch den Sokratikern, und namentlich Platon in der Politeia, geläufig sind. Und er nimmt für den Philosophen eine ganz ähnliche Vorzugsstellung in öffentlichen Angelegenheiten in Anspruch wie Platon in der Politeia, nur daß er unter dem Philosophen zunächst den vollendeten Redner und Eristiker versteht, ihm wahrhafte Erkenntnis der Dinge und der Natur nur nebenbei zuschreibt, und überdies diese ganze Behauptung durch Beimischung scherzhafter Paralogismen unverkennbar unter die bloß epideiktischen Paradoxien verweist. Hier aber ist es nun an der Zeit, uns jener von Favorinus wiederholten Behauptung des Aristoxenos zu erinnern, die uns früher rätselhaft erschien[366]: es stehe fast die ganze Politeia des Platon in den Antilogien des Protagoras. Daß diese Aussage des pfäffischesten, und in seiner pfäffischen Nörgelsucht vielleicht schmähsüchtigsten unter den griechischen Schriftstellern — in der Schmähsucht konnte sich wohl nur Epikur mit ihm messen — cum grano salis aufzunehmen ist, ist selbstverständlich. Allein einen Kern muß sie doch haben. Und da eröffnet sich denn eine unerwartete Perspektive. In den Protagoreischen Antilogien las Aristoxenos „fast die ganze Politeia", und in den „Doppelreden", d. h. in einer Schrift, die eben diesen Antilogien ihre Form, und dem Abderiten den größten Teil ihres Inhalts entlehnt hat, lesen auch wir noch drei Gedankengänge, die sich in der Politeia wiederfinden. Da darf man doch wohl die Hypothese, der Verfasser dieser Schrift sei „von Athen beeinflußt" gewesen, verabschieden[366a]) und sich die Sache vielmehr so erklären, daß unser Sophist auch diese drei Gedankengänge den Antilogien entlehnt hat. M. a. W., Protagoras dürfte in den Antilogien unter anderen Paradoxien auch diese erörtert haben: Recht und Unrecht seien identisch, die Ämterverlosung widerspreche dem Postulat der Sachkunde und sei keineswegs eine volksfreundliche Institution, der vollendete Redner sei zugleich auch Richter, Staatsmann und Naturphilosoph. Ich sage:

366) Prot. Frg. 5 D.

366a) Was A. Rüstow (Der Lügner, S. 25 f.) an Gründen für diese Hypothese, nämlich für „Sokratischen Einfluß" auf die Dialexeis, mehr andeutet als ausführt, verstehe ich nicht. Wenn die später von den Megarikern gepflegte Eristik sich schon „um 400" in „einer abgelegenen Kleinstadt dorischen Idioms" nachweisen läßt, so spricht das doch offenbar nicht für, sondern gegen die Annahme, sie könne „nur auf dem Boden der Sokratischen Frage- und Antwort-Dialektik erwachsen sein".

Protagoras dürfte diese Paradoxien erörtert haben, denn wir wissen ja nicht, wieweit er sie auch in einer Gegenrede widerlegt hat[367]). Das aber ist auch von geringerem Belange, da wir uns die Antilogien vor allem als epideiktische Proben rhetorischer Kunstfertigkeit zu denken haben, so daß ihre Thesen, mögen sie nun in einer Rede oder in einer Gegenrede gestanden haben, keinesfalls

---

367) Nur von der These, Recht und Unrecht seien indentisch, kann dies mit Sicherheit angenommen werden. Man denke an die Verherrlichung von *αἰδώς* und *δίκη* im Mythos des „Protagoras" und an die ihr nah verwandte von *δίκη* und *νόμος* beim Anonymus Jamblichi. Daß neben solcher Verherrlichung eine Leugnung der *δίκη* gestanden habe, ist keineswegs ein Widerspruch, sondern liegt ja im Wesen der Antilogie. Wenn nun bei Aristoph. Nub. v. 901 der *ἄδικος λόγος* auf die Ankündigung des *δίκαιος*, er werde *δίκαια* reden, erwidert:

ἀλλ' ἀνατρέψω γαὔτ ἀντιλέγων·
οὐδὲ γὰρ εἶναι πάνυ φημὶ δίκην,

so läßt sich, besonders da ja die Form des rednerischen *ἀγών* zweifellos Protagoreisch ist, hierin eine Anspielung auf die Leugnung des Rechtes in den Antilogien (*ἀντιλέγων*!) kaum verkennen. Zur Begründung führt der *ἄδικος λόγος* aus:

πῶς δῆτα δίκης οὔσης ὁ Ζεὺς
οὐκ ἀπόλωλεν τὸν πατέρ' αὑτοῦ
δήσας;

Danach allein wäre anzunehmen, daß der Abderit sich für seine paradoxe These auch auf diesen mythologischen Beweis berief. Nun hat Joel (D. echt. u. d. Xen. Sokr. II, S. 510 Anm.) für diesen Gedanken eine große Reihe von Parallelen beigebracht (Xen. Mem. I. 2. 49; Plato, Euthyphr., p. 5 E; Dio, Or. XIV, 21), und aus ihnen auf Antisthenischen Ursprung desselben geschlossen, was ich Arch. f. Gesch. d. Philos. XIX, S. 266 ff. zu widerlegen suchte. Ich glaube jetzt, daß sich die Sache folgendermaßen erklären läßt. Protagoras berief sich in den Antilogien für die Relativität des Rechts u. a. auch darauf, daß es unter Umständen recht sei, wenn der Sohn den Vater fessle: so bei Geisteskrankheit des Vaters (dies warf nach der Xenophon-Stelle der *κατήγορος* dem Sokrates vor), aber auch im Falle Zeus-Kronos. Darauf spielt Aristophanes deutlich an. Und nun wiederholte sich der für das Verhältnis der Sokratik zur Sophistik typische Vorgang: der historische oder doch der Antisthenische Sokrates nahm das Paradoxon des Protagoras ernst, indem er in beiden Fällen den Sieg des Prinzips vom Herrschaftsanspruch der höheren Vernunft über das Prinzip bloßer Pietät versinnbildlicht fand. Dies warf der *κατήγορος* dem Sokrates vor, während Dion uns einen Nachklang der kynischen Erörterung erhalten hat. Platon aber sagt sich von dieser Konsequenz der Sokratik los, indem er sie dem Euthyphron in den Mund legt.

Eine bloße Möglichkeit, jedoch eine solche, die der Wahrscheinlichkeit keineswegs entbehrt, ist es, daß auch das vielbesprochene Verhältnis der Aristophanischen Ekklesiazusen zu Platons Politeia analog zu erklären sein mag. Daß den Frauen derselbe Anteil an der Leitung der Stadt gebühre wie den Männern, — hierüber konnte der Abderit jedenfalls eine treffliche, geistvolle und gedankenreiche Antilogie schreiben. Hat er es getan, so findet die Behauptung des Aristoxenos, in den Antilogien stehe fast die ganze Politeia Platons, eine neue und vielleicht die stärkste Stütze. Ebenso begreiflich wäre, daß Aristophanes dadurch zu seiner Komödie angeregt werden konnte. Dann aber hätte sich der eben erwähnte, für unser Verständnis der ganzen Sokratik so bedeutungsvolle typische Vorgang wiederholt: die Sokratiker hätten die scherzhafte Paradoxie des Sophisten zu einem ernsthaften reformatorischen Postulate umgebildet.

ohne weiteres für „Lehren" des Sophisten ausgegeben werden dürfen. Wir müssen schon zufrieden sein, wenn es nur gelingt, unsere Verstellungen von dem Inhalte dieses Werkes einigermaßen zu klären. Und nachdem uns dies bis zu einem gewissen Grade gelungen sein dürfte, können wir von dem Inhalt der „Doppelreden" Abschied nehmen.

Wenn sich so die sokratischen Grundlehren inhaltlich mit sophistischen Paradoxien berühren, so wird es uns dadurch doch auch einigermaßen begreiflicher, wie Isokrates jene einfach diesen zuzählen konnte. Bis nahe an sein 40. Jahr waren ihm gewisse paradoxe Behauptungen lediglich als epideiktische Spielereien entgegengetreten. Als dann Männer einer neuen Generation mit Paradoxien teils gleichen, teils ähnlichen Inhalts hervortraten, war er nicht der Mann, sofort zu empfinden, daß es mit diesen eine prinzipiell andere Bewandtnis habe. Daran ist nichts besonders Verwunderliches.

Wir dürfen übrigens wohl noch einen Schritt weitergehen. Die paradoxe Form, in die gerade die älteste Sokratik ihre Gedanken zu kleiden liebte, wird wirklich durch das Vorbild der sophistischen Paradoxien mitbestimmt sein. Wenn der Platonische Hippias Minor den freiwillig Fehlenden für besser erklärt als den unfreiwillig Fehlenden, wenn der pseudoplatonische Hipparchos behauptet, Gute und Schlechte seien in gleicher Weise gewinnsüchtig, wenn der pseudoplatonische Eryxias die These begründet, die Reichsten seien die allerelendesten, vor allem wenn Antisthenes seine Lebensauffassung in einer langen Reihe von schroffen Paradoxien formuliert (Die Lust ist ein Übel, der Tod das größte Gut, Armut besser als Reichtum, Getadelt besser als gelobt werden usw.), so darf man, um dies zu verstehen, doch nicht zeitweilig vergessen, daß die Urheber wie das Publikum dieser Äußerungen seit mindestens einem Menschenalter gewohnt waren, zu sehen, daß gerade die angesehensten Schriftsteller sich in paradoxen Behauptungen von ganz ähnlicher Schärfe ergingen. Dadurch war die Paradoxie gewissermaßen zu einer anerkannten Denkform geworden, und wenn sich auch die Sokratiker zum Ausdrucke ihrer Anschauungen eben dieser Denkform bedienen, so hat man darin jedenfalls mehr zu erblicken als einen Zufall.

Für Antisthenes insbesondere kommt ja noch hinzu, daß er in seiner vorsokratischen Periode Schüler des Gorgias und selbst berufsmäßiger Lehrer der Beredsamkeit gewesen war. Daß er dabei der herrschenden Mode der Paradoxie und auch der Antilogie seinen Tribut entrichtet haben wird, könnten wir von vornherein vermuten. Zum Überflusse sind uns von ihm die beiden antilogischen Deklamationen Aias und Odysseus erhalten, deren Echtheit zu bezweifeln ich keinerlei Grund sehe. In diesen finden sich denn auch Paradoxien von ganz derselben Art wie etwa in der Helena des Gorgias. Vor allem die (Odysseus 7, S. 180 Blass), der nach allgemeiner Annahme durch besondere Tapferkeit und Todesverachtung ausgezeichnete Aias sei in Wahrheit der feigste und den Tod am meisten fürchtende der Hellenen, denn in seiner undurchdringlichen Rüstung trage er gleichsam eine transportable Festung mit sich herum, und verhalte sich demnach nicht anders wie ein in einer belagerten Stadt eingeschlossener Krieger, der sich nie getraut, einen Ausfall zu unternehmen. Und doch führt von hier nur ein kleiner Schritt etwa zu der Frage des Platonischen Laches, ob derjenige, der die Ungefährlichkeit seiner Lage erkennt, noch tapfer heißen könne, oder zu der Behauptung des Platonischen Phaidon, die gemeine, unphilosophische Tapferkeit entspringe in Wahrheit der Feigheit, da sie den Tod nur aus Angst vor noch größeren Übeln auf sich nehme. So nahe steht auch hier die epideiktische der philosophischen Paradoxie, und die Erkenntnis, wie leicht jene in diese übergehen konnte, scheint mir von gleicher Bedeutung für die Würdigung der Sophistik wie für die der Sokratik.

21. Eigentlich aber waren all die vorangehenden Betrachtungen über den Inhalt dieser Schrift nur eine Episode. Unser Hauptabsehen war auf ihre Form gerichtet. Wir waren ausgegangen von dem Protagoreischen Prinzip, über jede Sache gebe es zwei Reden. Daraus, daß dieses Prinzip auch in der Form auftritt, der Redner vermöge die schwächere Rede zur stärkeren zu machen, sowie aus der Aristophanischen Nachbildung einer solchen Doppelrede in den Wolken hatten wir geschlossen, es sei nicht die Gepflogenheit des Abderiten gewesen, die beiden widersprechenden Reden einfach nebeneinanderzustellen, sondern er habe meist eine derselben — mehr oder weniger entschieden — den Sieg davontragen lassen. Da dies jedoch auf sehr verschiedene Art geschehen kann, je nachdem der Redner den höheren Wert der einen Rede bald bloß durch ihre Ausführung an zweiter Stelle, bald auch durch ihre Ausstattung mit besseren Gründen, ferner durch ihre geringere Paradoxie, endlich auch durch ein stärkeres Hervortreten seiner Persönlichkeit zu erkennen gibt, so hofften wir darüber, wie Protagoras sich in diesen Beziehungen zu verhalten pflegte, dann eine bestimmtere Vorstellung zu gewinnen, falls sich zeigen ließe, daß ein uns erhaltenes Schriftdenkmal in seiner formalen Struktur eine Nachbildung der Protagoreischen Antilogien darstelle. Diese Voraussetzung nun hat sich für die anonym überlieferten ,,Doppelreden" bewährt. Es ergab sich als überaus wahrscheinlich, daß diese in formaler Hinsicht den Protagoreischen Antilogien nachgebildet sind, und überdies konnten wir auch ihren Inhalt zum großen Teile auf den Abderiten zurückführen, wodurch denn für unsere Kenntnis seiner Gedanken ein nicht ganz unbeträchtlicher Gewinn erzielt wurde. Nun aber ist es geboten, die ursprüngliche Aufgabe wieder aufzunehmen, demnach vorerst die formale Struktur der ,,Doppelreden" kurz zu charakterisieren und uns sodann jenen Schlußfolgerungen zuzuwenden, die sich aus dieser Charakteristik für die Protagoreischen Antilogien ergeben. Diese Schlußfolgerungen werden unsere vorgängigen Vorstellungen von diesen literarischen Produkten zum Teil bestätigen, zum Teil in erfreulicher Weise ergänzen, zum Teil aber auch in einer Richtung ausgestalten, die wir von vorneherein auf keine Weise hätten erraten können. Natürlich lassen sich jedoch dieser Untersuchung nur jene ersten sechs ,,Doppelreden" zugrundelegen, von denen uns wirklich Rede und Gegenrede enthalten sind.

Die vier ersten ,,Doppelreden" beginnen mit einer kurzen Einleitung von der Form: ,,Eine doppelte Rede reden in Hellas die Weisheitsstrebenden über . . . Denn die Einen sagen . . ., die Anderen

aber . . .“, oder doch wesentlich desselben Inhalts. Hierauf erklärt der Verfasser in einem kurzen Sätzchen, daß er die eine dieser beiden Reden auszuführen gedenke, wobei deren Inhalt bald mehr, bald weniger entschieden als mit seiner Ansicht übereinstimmend dargestellt wird („Und auch ich selbst lege diese Ansicht folgendermaßen dar“, „Und auch ich will versuchen, dies auf folgende Art auszuführen“, „Und dieser (Rede) will ich beizustehen versuchen“, „Und ich behaupte das letztere“). Es folgt nun die eine der beiden Reden, und zwar steht an dieser ersten Stelle ausnahmslos jene, deren These von der gewöhnlichen Ansicht abweicht, so daß, wenn wir diese erste Rede im Gegensatze zu der folgenden Gegenrede die „Rede“ schlechthin nennen wollen, die „Rede“ durchweg die Ausführung eines Paradoxons darstellt. Trotzdem trägt der Verfasser auch diese paradoxe „Rede“ stets in erster Person vor, und läßt seine Persönlichkeit gelegentlich sogar recht stark hervortreten. So heißt es in Abschnitt 1: „Ich schließe das aber aus dem menschlichen Leben . . .“. In Abschnitt 2: „Ich wende mich aber dem zu, was Städte und Völkerschaften für schimpflich halten“, und weiterhin: „Ich glaube aber, wenn jemand allen Menschen auftrüge . . .“, ferner: „Ich will aber auch einen Dichter anführen“. Und hier schlägt der Verfasser sogar — am Schlusse eben dieser paradoxen und von ihm sogleich zu widerlegenden Rede! — eine Note persönlichen Triumphes an: „Was habe ich nun geleistet? Ich versprach, zu beweisen, daß . . ., und habe es bewiesen durch dies alles!“ In Abschnitt 3: „Und zuerst will ich darlegen, daß . . .“, ferner: „Würde ein solcher recht tun, . . .? Ich glaube nicht, sondern vielmehr . . .“, weiter: „Und von den Tempeln . . . will ich gar nicht reden . . .“, wiederum: „Ich wende mich aber zur Kunst . . .“, endlich: „Ich will aber auch das Zeugnis älterer Dichtungen anziehen“. Auch in Abschnitt 4 trägt der Verfasser seine Beispiele in erster Person vor: „Wenn wir nebeneinandersitzen, und sagen: ‚Ich bin ein Myste‘, so . . . sage nur ich die Wahrheit, da ich wirklich einer bin“, und die „Rede“ schließt emphatisch: „Es ist also klar, daß . . .“. Im übrigen wird sich ein Prinzip, nach dem die einzelnen Gründe der „Rede“ aneinandergereiht wären, kaum nachweisen lassen, nur schließt sie in zwei von den vier Fällen (Abschnitt 2 und 3) mit der Anführung geschickt gewählter Dichterstellen, und ebenfalls in zweien (Abschnitt 2 und 4) mit einer nachdrücklichen Wiederholung der paradoxen These („Um also die Summe zu ziehen“, „Es ist also klar, daß . . .“), wobei diese beide Male in einer etwas bestimmteren Fassung als vorher erscheint (Löblich und Schimpflich unterscheiden

sich bloß durch *καιρός* und *ἀκαιρία*, Wahr und Falsch unterscheiden sich nur durch das Beiwohnen der Wahrheit oder Falschheit). Auf die „Rede“ folgt die Gegenrede, ausnahmslos eingeleitet durch ein Sätzchen von beiläufig der Form: „Es gibt aber auch eine andere“ — in Abschnitt 3 „eine entgegengesetzte“ — „Rede, nach welcher . . .“ Darauf folgt in Abschnitt 1 die Bemerkung: „Und auch ich selbst setze dies auf folgende Art auseinander“, während eine solche in den 3 anderen Abschnitten fehlt. Die Gegenrede vertritt in allen Fällen die gewöhnliche, der paradoxen These entgegengesetzte Ansicht. Der Verfasser tritt in ihr formell nicht stärker und nicht weniger stark hervor als in der „Rede“ (es finden sich dieselben Redensarten: „es dünkt mich“, „ich wende mich aber . . .“, „ich versuche klar zu machen“, „ich wundere mich“ usw.). Trotzdem giebt er ganz unzweideutig zu erkennen, daß er mit seiner Sympathie auf seiten der Gegenrede steht und sie für die besser begründete hält. Diese Wirkung wird im wesentlichen durch folgende Mittel erzielt. 1. findet die Gegenrede, da sie mit den geläufigen Meinungen übereinkommt, schon für sich selbst leichter Eingang, und der Verfasser tut nichts, um dem entgegenzuwirken. 2. Im Gegenteil, indem er ihr die zweite Stelle einräumt, an der sie notwendig unwiderlegt bleiben muß, verstärkt er diesen Eindruck erheblich. 3. Der Verfasser tut auch das nicht, was er leicht tun könnte, daß er nämlich in die „Rede“ vorgreifend Argumente gegen die These der Gegenrede einflöchte, oder wenigstens, wie der „Rede“, so auch der Gegenrede positive Gründe liehe, die im Hinblick auf ihre Stärke mit jenen verglichen werden könnten. Vielmehr stattet er die „Rede“ ausschließlich mit (positiven) Gründen, die Gegenrede ausschließlich mit (negativen) Gegengründen aus, so daß am Schluß die „Rede“ widerlegt, die Gegenrede unangefochten dasteht. 4. gebraucht er — was freilich erst in den Abschnitten 6 und 8 merklich wird — die gröbsten und offenbarsten Fehlschlüsse nur bei der Vertretung der paradoxen These. 5. spricht er, obwohl er auch die „Rede“ stets in erster Person vorträgt, von den Vertretern der paradoxen These in der Gegenrede stets in der dritten Person („Man soll ihn nur fragen“, „Was aber das angeht, was sie behaupten“, „Sie berufen sich auf . . .“ usw.), wodurch naturgemäß der Eindruck entsteht, als sei es dem Verfasser nur um die Gegenrede ernst. 6. endlich begnügt er sich nicht mit einer einfachen Widerlegung der „Rede“, vielmehr zerfällt jede Gegenrede in zwei Teile: erst wird die These der „Rede“ im allgemeinen widerlegt, und dann folgt eine Widerlegung der einzelnen, vom Gegner angeführten Argu-

mente. Der Übergang von jenem zu diesem Teil wird durchweg durch ein Sätzchen vermittelt wie: „Soviel sei im allgemeinen gesagt, ich wende mich aber auch zum einzelnen" („Soviel im allgegemeinen, ich wende mich aber zu der Rede . . .", „Und davon genug, ich wende mich aber zu den Gründen . . .", „Aus ihrer Rede aber fällt das heraus, daß sie behaupten"). Bei dieser Widerlegung werden die Dichterzitate beidemal mit demselben Gemeinplatz abgetan: Den Dichtern ist es nicht um die Wahrheit, sondern um das Vergnügen der Zuhörer zu tun. Auffallend ist endlich die reservierte Haltung am Ende der ersten Doppelrede: „Und ich sage nicht, was das Gute ist, sondern das versuche ich klar zu machen, daß Gut und Übel nicht dasselbe sind . . .", wozu gleich die analoge Stelle am Schluß des sechsten Abschnitts angeführt werden mag: „Und ich behaupte nicht, die Fertigkeiten ließen sich lehren, aber jene Gegenbeweise genügen mir nicht"[368]).

Die Abschnitte 5 und 6 zeigen einen etwas atypischen Bau. In Abschnitt 5 fehlt der einleitende Satz, und es setzt sofort die „Rede" mit ihrer paradoxen These in direkter Rede ein. Nach ihrem Abschlusse heißt es: „Die so sprechen, sprechen unrichtig", und nun folgt die Gegenrede, die auch insofern eine Besonderheit aufweist, als ihre Einzelpolemik sich hauptsächlich gegen ein Argument richtet, das in der „Rede" gar nicht vorkam, sondern erst in der Gegenrede eingeführt wird mit den Worten: „Hier ist nun die Rede herbeizuziehen . . .". Auch der sechste Abschnitt beginnt unregelmäßig: „Es gibt eine Rede, weder wahr noch neu, daß . . . Die so reden, bedienen sich folgender Beweise . . ." Dann beginnt die Gegenrede mit den Worten: „Ich aber halte diese Rede für überaus einfältig, denn . . .", und nun folgt die Gegenrede, die jedoch des allgemeinen Teiles entbehrt, und lediglich in der Widerlegung der einzelnen gegnerischen Argumente besteht. Zum Abschluß folgt dann die schon zitierte Bemerkung: „So ist denn meine Rede vollendet, und Du findest an ihr Anfang, Mitte und Ende. Und ich behaupte nicht, daß . . . (These der Gegenrede), aber jene Gegen-

---

[368]) Im ganzen zeigt die Struktur dieser 4 Abschnitte eine bemerkenswerte Analogie mit derjenigen der einzelnen articuli in der Summa Theologiae des Hlg. Thomas von Aquino, denn jeder solche articulus ist bekanntlich nach folgendem Schema gebaut: Utrum A sit B? Ad primum sic proceditur: 1. Videtur, quod A non sit B, nam . . . 2. praeterea . . ., 3. praeterea . . . Sed contra: (folgt ein unzulängliches Argument für „A est B"). Respondeo dicendum, quod A est B, Nam . . . Ad primum ergo dicendum: . . . Ad secundum dicendum: . . . Ad tertium dicendum: . . . Nur hält sich Thomas bei Entwicklung der Scheingründe ganz unpersönlich, und es fällt ihm nie ein, die paradoxe These für seine persönliche Überzeugung auszugeben.

beweise genügen mir nicht." Wenn man bedenkt, daß die Besonderheiten der Abschnitte 5—6 im wesentlichen Kürzungen darstellen, und daß der Verfasser gegen Schluß noch weiter kürzt, so sehr, daß in Abschnitt 7 die „Rede" durch einen einzigen Satz vertreten, in Abschnitt 8 die Gegenrede überhaupt ausgelassen ist, während in Abschnitt 9 schon die „Rede" plötzlich abbricht, so wird man mir darin zustimmen, daß die Abschnitte 5 und 6, soweit ihre Besonderheiten Kürzungen darstellen, für die formale Struktur der „Doppelreden" keinen selbständigen Quellenwert haben, d. h. daß wir in ihrem Bau eine Vereinfachung des Baues der Abschnitte 1—4, und nicht etwa umgekehrt in diesem ausgeführteren eine Ausgestaltung jenes gedrungeneren Baues zu erblicken haben. Wir stehen daher vor der Frage, welche Eigentümlichkeiten der formalen Struktur der ersten 6, und namentlich der ersten 4 „Doppelreden" wir mit Wahrscheinlichkeit auf das Vorbild der Protagoreischen Antilogien zurückführen dürfen?

22. Eine doppelte Reihe von Erwägungen führt mich zu dem Schluß, daß die formale Struktur der „Doppelreden" in ihren gesamten Grundzügen als Protagoreisch angesehen werden darf. Die genaue Entsprechung der 4 ersten Abschnitte, von denen sich auch der 5. und 6. nur durch vereinfachende Kürzungen unterscheiden, beweist, daß es sich hier um ein feststehendes Schema handelt. Der Verfasser aber hat sich uns keineswegs als der Mann gezeigt, dem die selbständige Erfindung eines solchen Schemas zugetraut werden könnte. Fast alle interessanteren Gedanken seiner Schrift konnten wir auf ältere Autoren zurückführen, und was als sein vermutliches Eigentum übrig blieb, war überaus minderwertig. Auch zeigt sich seine Unselbständigkeit in der Art, wie er Gemeinplätze an Stellen anbringt, an die sie nicht gehören, wie z. B. jenes: „So ist denn meine Rede vollendet, und Du findest an ihr Anfang, Mitte und Ende", das an der Stelle, an der es steht, ganz unzulänglich motiviert ist. Und dieser in bezug auf alles Inhaltliche so unselbständige Autor sollte selbständig die Form der „Doppelrede" geschaffen haben? Zudem aber paßt diese Form vortrefflich zu dem, was wir sonst von Protagoras wissen, gerade dasjenige aber, wodurch sie unser Wissen vor allem bereichern, läßt sich am allerwenigsten als Eigentum des Verfassers der „Doppelreden" ansehen.

Ehe wir uns der Betrachtung der „Doppelreden" zuwandten, hatten wir es wahrscheinlich gefunden, daß in den Antilogien des Abderiten trotz gleichmäßiger Ausführung der beiden einander widersprechenden Reden doch die eine derselben über die andere den Sieg davongetragen

habe, und hatten uns gefragt, durch welche Mittel er diesen Erfolg erzielt haben möge? Wir finden nun diese Vermutung durch den Bau der „Doppelreden" bestätigt, zugleich aber auch jene Frage beantwortet. Obzwar in ihnen Rede und Gegenrede gleichmäßig ausgeführt sind, und die Persönlichkeit des Verfassers in beiden gleich stark hervortritt, so bleibt doch der Sieg der Gegenrede in keinem Falle zweifelhaft. Und dieser Erfolg wird dadurch erzielt, daß — um nur das Wichtigste hervorzuheben — die Gegenrede die an sich glaubhaftere, weil nicht paradoxe These begründet, und durch ihre Position an zweiter Stelle in der Lage ist, sowohl die These der „Rede" als auch ihre einzelnen Argumente zu widerlegen, während die „Rede" einerseits infolge der Paradoxie ihrer These an sich unglaubhaft, andererseits infolge ihrer Voranstellung nicht in der Lage ist, These und Argumente der Gegenrede zu widerlegen. Diese Grundzüge der antilogischen Technik fügen sich somit dem Bilde, das wir uns aus anderen Gründen von den Antilogien machen mußten, vollkommen passend ein und dürfen deshalb als Protagoreisch in Anspruch genommen werden. Wenn wir ferner sehen, daß in den „Doppelreden" die „Rede" in der geschickten Verwertung von Dichterstellen zu kulminieren pflegt, so stimmt das vollkommen mit der Bedeutung, die der Abderit auch sonst der Interpretation von Dichterworten beilegt, sagt er doch bei Platon[369]) — und dies gehört offenbar zu seiner persönlichen Charakteristik —: „Für den wichtigsten Teil der Bildung eines Mannes halte ich die Gewandtheit in Worten, das heißt aber, die Fähigkeit, die Aussprüche der Dichter zu verstehen, was an ihnen richtig ist und was nicht, sie zu erklären, und, wenn Fragen aufgeworfen werden, von ihnen Rechenschaft zu geben." Wir werden demnach auch das Heranziehen von Dichterworten zur Unterstützung der „Rede" für Protagoreisch halten dürfen, und nur bezweifeln, daß auch der Abderit sich in der Gegenrede darauf beschränkt hätte, diese Dichterworte mit dem Gemeinplatz abzutun: „Den Dichtern ist es nicht um die Wahrheit, sondern nur um das Vergnügen der Zuhörer zu tun." Mag er sich dieses Gemeinplatzes vielleicht da oder dort einmal bedient haben[370]), in der Regel wird er wohl entweder die in der „Rede" angeführten Dichterworte durch abweichende Interpretation in den Dienst der Gegenrede gezwungen oder ihnen andere Dichterworte entgegengestellt haben. Das Ver-

[369]) Prot. p. 339 A.

[370]) Er wird Gorg. p. 502 C auch von Kallikles ausgesprochen (*δῆλον, ὅτι* — scil. *ἡ τῆς τραγῳδίας ποίησις — πρὸς ἡδονὴν μᾶλλον ὥρμηται καὶ τὸ χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς*).

fahren endlich, die Gegenrede in zwei Hauptteile zerfallen zu lassen, von denen der erste die These der „Rede“ im allgemeinen bestreitet, während der zweite die Gründe der „Rede“ im einzelnen widerlegt, ist an sich ein so sachgemäßes, daß wir keinerlei Grund haben, es dem Abderiten abzusprechen. Es kommt aber noch dazu, daß das vom ersten dieser Hauptteile zum zweiten überleitende Sätzchen („Soviel im allgemeinen, ich wende mich aber zum einzelnen“ usw.) in den „Doppelreden“ augenscheinlich den Charakter eines feststehenden Gemeinplatzes hat, so daß auch aus diesem Grunde jene Einteilung als Protagoreisch angesehen werden darf[371]).

Viel wichtiger indes als alle solchen Einzelheiten ist eine die „Doppelreden“ durchziehende allgemeine Eigentümlichkeit, die wir a priori für die Protagoreischen Antilogien nicht hätten erschließen können, die wir ihnen aber auf Grund der „Doppelreden“ mit voller Sicherheit glauben zusprechen zu dürfen, weil sie viel zu eigenartig und originell ist, als daß der Verfasser der „Doppelreden“ als ihr erster Urheber auch nur einen Augenblick lang ernstlich in Frage kommen könnte. Und sie ist es eigentlich, um derentwillen wir den „Doppelreden“ diese lange Betrachtung gewidmet haben. Es handelt sich um die Art und Weise, wie die Persönlichkeit des Redners in Rede und Gegenrede hervortritt. Auf Grund der allgemeinen Angaben über die Nebeneinanderstellung zweier widersprechender Reden und auch auf Grund der Aristophanischen Nachbildung hätten wir uns vorgestellt, die Protagoreischen Antilogien hätten etwa die Form der Antiphontischen Tetralogien gehabt, d. h.

[371]) Auch für jene dem wesentlichen Inhalte nach zweimal verwendete Formel: „Und ich behaupte nicht, daß . . . aber jene Beweise genügen mir nicht“ vermute ich ein Protagoreisches Vorbild. Das Streben nach apodeiktischer Exaktkeit, das in ihr zutage tritt, ist schon meinem Vater aufgefallen (Hellenika I, S. 281). Bei dem Verfasser der Dialexeis, der sonst die gröbsten Trugschlüsse nicht verschmäht, wirkt es doppelt befremdlich. Dagegen wissen wir, daß der Abderit wenigstens in einer Schrift seine Entscheidung vorsichtig zurückhielt, da uns ja die skeptische Einleitung von *περὶ θεῶν* erhalten ist. Ich habe schon oben aus der Sache selbst die Vermutung geschöpft, daß auch diese Schrift im wesentlichen antilogisch gewesen sein dürfte. Da wir jetzt die formale Struktur solcher antilogischer Darstellungen besser kennen, so dürfen wir hinzusetzen, ihr Bau werde etwa der gewesen sein, daß die Beweise für das Dasein der Volksgötter zunächst entwickelt und hierauf widerlegt wurden. Folgte nun zum Schlusse noch ein Resumé, das sich formal an die skeptische Position des einleitenden Satzes hielt, und doch den Verfasser sachlich als *ἄθεος* erscheinen ließ, so konnte es kaum anders lauten als die hier in Rede stehende Formel der Dialexeis. Und da auch die dieser Formel vorangehenden Worte an ihrer Stelle recht unmotiviert sind, so darf man vielleicht wenigstens mutmaßen, die Schrift *περὶ θεῶν* habe etwa folgendermaßen geschlossen: *οὕτως εἴρηταί μοι ὁ λόγος, καὶ ἔχεις ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσα· καὶ οὐ λέγω, ὡς οὐκ εἰσὶν θεοί, ἀλλ' οὐκ ἀποχρῶσί μοι ἐκεῖναι αἱ ἀποδείξεις.*

der Abderit habe nacheinander zwei Vertreter entgegengesetzter Standpunkte zu Worte kommen lassen, er persönlich aber sei dabei entweder überhaupt gar nicht hervorgetreten, oder habe sich wenigstens auf einleitende und überleitende, eventuell auch abschließende Bemerkungen beschränkt. Im ersten Falle wäre der schematische Bau einer Antilogie etwa der folgende gewesen: I. Rede: A ist B. Denn . . . II. Rede: A ist nicht B. Denn . . . Im zweiten Falle hätte das Schema etwa folgende Gestalt gehabt: „Zwei Reden gibt es über die Frage, ob A B ist? Die nun behaupten, A sei B, reden folgende Rede: A ist B. Denn . . . Es gibt aber auch eine Rede, der zufolge A nicht B ist. Die nun dies behaupten, reden folgendermaßen: A ist nicht B. Denn . . . Dies also sind die zwei Reden über die Frage, ob A B ist?" In den „Doppelreden" aber ist weder das erste noch das zweite dieser Schemata verwirklicht, sondern ein drittes, ganz anders geartetes. Der Redner spricht nämlich vom ersten bis zum letzten Worte in der ersten Person. Er stellt sowohl den Inhalt der „Rede" als auch den der Gegenrede als seine persönliche Überzeugung hin. Für beide Standpunkte setzt er sich mit gleicher Wärme ein. Rede und Gegenrede sind nicht Gedankengänge, denen er objektiv gegenüberstünde, und die er vorführte, ohne sich für sie mit seiner Persönlichkeit einzusetzen. Sondern sowohl Rede als Gegenrede sind Reden des Redners, für beide tritt er persönlich ein. Nach dem einleitenden Sätzchen, in dem er sagt, es gebe über die erörterte Frage zwei Reden, erklärt er, wenn auch nicht in allen Abschnitten mit gleicher Entschiedenheit, daß er sich mit der einen dieser Reden identifiziere (am entschiedensten im 4. Abschnitt: „Und ich behaupte das letztere"). Ausnahmslos findet sich dabei die Wendung: „Und auch ich selbst" (*ἐγὼ δὲ καὶ αὐτός*), oder doch wenigstens die andere: „Und ich" (*κἀγώ*). Er trägt dann die ganze paradoxe „Rede" als seine Rede vor, und resumiert sie sogar einmal zum Schlusse mit all dem Nachdruck, den man nur von einem von der Kraft seiner Gründe überzeugten Redner erwarten kann: „Was habe ich nun geleistet? Ich versprach, zu beweisen, daß . . ., und habe es bewiesen durch dies alles." Dann wendet er sich der Gegenrede zu. In dem einzigen Abschnitt, in dem er auch diese mit einem Sätzchen einleitet, findet sich genau dieselbe Wendung wie am Beginn der „Rede": „Und auch ich selbst" (*ἐγὼ δὲ καὶ αὐτός*). Dann folgt die Gegenrede, — wiederum durchaus als Darlegung der persönlichen Überzeugung des Redners gebildet, stellenweise mit ziemlich starken Ausfällen gegen die These und die Gründe der „Rede". Besonders in Abschnitt 2 wird der

Verfasser nicht müde, die Torheit eines der gegnerischen Gründe (es ist der Haufenvergleich) darzulegen. Und da ist es denn gar sehr bezeichnend, daß dies derselbe Abschnitt ist, in dem der Verfasser die „Rede“ durch jenes emphatische „Was habe ich nun geleistet?“ abschloß. Formal steht es demnach so, daß der Redner sich mit ganz gleicher Energie persönlich für beide Standpunkte einsetzt: er behauptet das, was die „Rede“, und das, was die Gegenrede ausführt. Faßt man nur diese Seite der Sache ins Auge, so müßte man sagen, es stehe außer Zweifel, daß er die beiden Standpunkte als solche darlegt, die ihm gleich wahr erscheinen. Inhaltlich aber steht es ganz anders. Da läßt er uns keinen Augenblick im Zweifel darüber, daß ihm die Gegenrede als die besser begründete gilt, da sie ja imstande ist, sowohl die These als auch alle Einzelargumente der „Rede“ zu widerlegen. Es steht demnach durchaus nicht so, daß ihm die beiden Reden auch als gleichwertig gelten, vielmehr hat für ihn die Gegenrede ganz zweifellos den höheren Wert. Allein dies veranlaßt ihn keineswegs dazu, zwischen beiden Reden auch in der Richtung einen Unterschied zu machen, daß er sich für die „Rede“ etwa weniger entschieden mit seiner Persönlichkeit einsetzte, oder auch nur irgendwie zu verstehen gäbe, er habe die „Rede“ nur zum Scherz vertreten, während es ihm mit der Vertretung der Gegenrede ernst sei. Vielmehr stellt er die beiden Reden, trotz ihrer offenbaren sachlichen Ungleichwertigkeit, formal als durchaus gleichberechtigt nebeneinander. M. a. W. also: der Redner trägt über dieselbe Frage zwei widersprechende Reden vor; er stellt seine Persönlichkeit ganz gleichmäßig in den Dienst beider, setzt sich für beide mit gleicher Entschiedenheit ein, so daß sie in subjektiv-formaler Hinsicht als gleichberechtigt, wirklich als „die zwei Reden, welche über die Frage geredet werden“, nebeneinanderstehen; ihr Inhalt aber ist ein solcher, daß keinem Zuhörer die Überlegenheit der einen verborgen bleiben kann, und auch das nicht, daß der Redner selbst sich dieser objektiv-materialen Ungleichwertigkeit der beiden Reden vollkommen bewußt ist.

Daß nun diese absolut eigenartige, in allen früheren und späteren Zeiten gleich unerhörte literarische Form nicht die Erfindung des Verfassers der „Doppelreden“ ist, scheint mir keines langen Beweises zu bedürfen. Zum Überfluß sehen wir ja, daß er, wo er kürzt, also dem Zuge seiner eigenen Geistesart folgt, sofort von dem hier in Frage stehenden Schema abweicht. Im 5. Abschnitt führt er die „Rede“ in direkter Rede ein und tritt mit seiner Persönlichkeit erst in der Gegenrede hervor. Im 6. Abschnitt spricht er von

den Vertretern der ,,Rede" in der dritten Person (,,Es gibt eine Rede, weder wahr noch neu . . . Die nun dies behaupten, bedienen sich folgender Beweise"). Ihm also verdanken wir gewiß das Schema nicht, das jede dirimierende Aussage über Wahrheit und Unwahrheit der beiden Reden so sorgsam vermeidet, und dem er in den ersten vier Abschnitten so treulich folgt. Dann aber muß dieses Schema auf sein Vorbild, somit aller menschlichen Einsicht zufolge auf den Urheber der antilogischen Form, d. i. auf Protagoras, zurückgehen.

Wir dürfen demnach mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Antilogien des Protagoras eine literarische Form besaßen, die in den Grundzügen mit derjenigen der ,,Doppelreden" übereinstimmte: auch in ihnen wird der Redner, wohl ebenfalls nach einigen einleitenden Bemerkungen, die beiden Reden als seine eigenen Reden vorgetragen, sich somit für jede von ihnen mit gleicher Energie persönlich eingesetzt und sich jedes ausdrücklichen Urteils über ihre relative Berechtigung enthalten haben, während doch andererseits aus dem Inhalte der beiden Reden mit vollkommener Deutlichkeit hervorging, daß auch der Redner selbst die paradoxe und durch die Argumente der Gegenrede widerlegte ,,Rede" dieser gegenüber für minderwertig hielt. Es läßt sich die Frage nicht abweisen, wie der Abderit zu dieser ebenso absonderlichen als originellen literarischen Form gekommen sein mag? Ich glaube, daß sie sich überhaupt nur aus einer ganz eigentümlichen Auffassung von Rede und Redekunst verstehen läßt, und daß wir daher berechtigt sind, aus jener Form auf diese Auffassung zu schließen. Doch möge das, was ich hierüber zunächst darlege, vorerst immerhin hypothetisch verstanden werden: ich suche zu zeigen, welche Auffassung der Rhetorik geeignet sein möchte, die formale Eigenart der Antilogien verständlich zu machen, und es bleibt dann weiterer Untersuchung vorbehalten, ob nicht diese selbe Auffassung auch andere und sonst scheinbar unerklärliche Eigentümlichkeiten des Protagoreischen Denkens und Wirkens zu erklären vermag.

23. Wenn der Abderit für die ihm sachlich als minderwertig geltende Rede ebenso mit dem Einsatze seiner Persönlichkeit eintrat wie für die ihm inhaltlich als überlegen erscheinende Gegenrede, so setzt dies m. E. voraus, daß er einer Rede (einem *λόγος*) überhaupt nicht in derselben Weise als einem willkürlichen Produkte seiner schöpferischen Tätigkeit gegenüberstand, wie wir dies heutzutage gewöhnt sind. Vielmehr wird ihm ,,eine Rede" als etwas objektiv und ohne sein Zutun Vorhandenes, in den tatsächlichen und logischen Beziehungen der Dinge Begründetes gegolten haben, das aus Worten aufzubauen

und den Menschen vorzuführen ihm als die Hauptaufgabe des vollendeten Redners erschien. Diese Auffassung des λόγος tritt uns ja annäherungsweise auch bei zahlreichen anderen Denkern des Altertums entgegen, und auch uns selbst ist sie keineswegs vollständig abhanden gekommen. Namentlich bei Platon spielt der λόγος unendlich häufig die Rolle einer von den Mitunterrednern unabhängigen Potenz, — eine Rolle, die wir bequem, aber recht oberflächlich durch die Redensart „Personifikation" oder „Hypostasierung" (des λόγος) bezeichnen. Daß die Sache mit einer solchen Redensart nicht abgetan ist, kann uns die Praxis unseres eigenen Denkens deutlich machen. Wenn wir sagen, „es gebe" für ein bestimmtes Theorem einen einleuchtenden Beweis, oder wir getrauten uns nicht, eine sonst plausible Folgerung als endgültig anzunehmen, weil sie mit dem Ergebnis „des zuerst von X. gefundenen Beweises" im Widerspruche stünde, so fassen auch wir „die Beweise", von denen hier die Rede ist, zunächst nicht als Erzeugnisse einzelner Individuen auf, sondern der Umstand, daß jene Beweise in den Tatsachen ihre objektiv begründeten Ausgangspunkte haben und von diesen aus mit logischer Notwendigkeit weiterschreiten, kommt uns in der Weise zum Bewußtsein, daß die Beweise selbst uns als etwas mit und neben den Dingen Gegebenes erscheinen. Durch eine kleine Verallgemeinerung des Begriffes „Beweis" wird nun diese Betrachtungsweise sicherlich nicht aufgehoben, wie schon daraus erhellt, daß uns zum mindesten die „Probleme" ganz dieselbe Art des Vorhandenseins („es gibt") zu besitzen scheinen wie die Beweise. Jene Stufe der Allgemeinheit, die dem griechischen „logos" entspricht, erreichen wir nun etwa in dem Begriffe „Gedankengang", wenn unter diesem Worte nicht die subjektive Gedankenbewegung eines bestimmten Individuums verstanden wird, sondern jene als objektiv notwendig gedachte logische Gedankenbewegung, die wir z. B. im Auge haben, wenn wir sagen: „Da gibt es nun einen sehr interessanten Gedankengang, der etwa so formuliert werden kann": in den beiden gesperrt gedruckten Ausdrücken liegt ja schon, daß „der Gedankengang" als unabhängig, nicht nur von unserem augenblicklichen Denkakt, sondern auch von seiner diesmaligen Formulierung gedacht wird. Nun kann niemand in Abrede stellen, daß sich „logos" in zahllosen Fällen ganz ebensowohl durch „Gedankengang" wie durch „Rede" wiedergeben läßt. Sagt demnach der Platonische Sokrates so oft, er vermöge jenen Konsequenzen nicht auszuweichen, zu denen ihn und seinen Mitunterredner „der logos" treibe, so ist hier unter logos allerdings zunächst „die Rede" —

oder im Falle des Sokrates genauer „das Gespräch" — zu verstehen, allein dieses Gespräch wird eben hier gleichgesetzt mit seinem Inhalt, und dieser Inhalt wird gedacht als ein „Gedankengang", der durch seinen allgemein zugestandenen Ausgangspunkt eine objektive Begründung in den Dingen besitzt und durch die seine einzelnen Glieder verkettende Denknotwendigkeit ein Prinzip des notwendigen Fortschritts in sich trägt. Was aber jene Begründung „in den Dingen" betrifft, deren wir hier erwähnten, so mag sie uns von einer anderen Seite her veranschaulicht werden durch den häufigen Sprachgebrauch der Alten, von einem Redner, der seinen Gegenstand gedanklich ausschöpft, zu sagen: *τὰ ἐνόντα λέγει* („er sagt, was drin ist"), — ein Ausdruck, dessen Gebrauch, ehe er rein metaphorisch wurde, sichtlich voraussetzte, daß die Gedankengänge, die sich über eine Sache vorbringen lassen, schon vorher irgendwie in dieser Sache vorhanden sind und nur des kundigen Redners harren, der die Fähigkeit besitzt, sie dort zu erschauen und sie zu einer „gesprochenen Rede" zu gestalten. Was wir nun hier für Protagoras behufs Erklärung der Eigenart seiner Antilogik voraussetzen, ist nicht mehr als dies: daß für ihn jene objektivierende Auffassung des logos als eines in den Dingen vorhandenen, vom Redner an sich unabhängigen Gedankenganges noch mehr als für die anderen antiken Autoren im Vordergrunde stand. Denn unter dieser Voraussetzung scheint sich mir jene Eigenart recht einfach zu erklären. Wenn der logos nicht eigentlich vom Redner als Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung geschaffen wird, vielmehr wartend in den Dingen ruht, bis ihn ein kundiger Redner erspäht, ihn ans Licht zieht, mit dem Gewand der Sprache umkleidet und in das Leben der Menschen und gesprochenen Reden einführt, dann ist zunächst die promiskue Verwendung des Tones persönlicher Überzeugung durchaus begreiflich. Da der Redner überhaupt nicht persönliche Überzeugungen auszusprechen hat, so faßt er, was er an scheinbar persönlicher Überzeugung dem logos leiht, auch nicht als seine Überzeugung auf. Er verhält sich zu jedem logos, wie sich nach der Anschauung der Spiritisten das Medium zu dem erscheinenden Geist verhält: er leiht ihm mit der Gabe der Sprache auch seine menschliche Persönlichkeit, einschließlich der Ausdrücke persönlicher Überzeugung, und tritt hinter den von ihm belebten logos so vollständig zurück, daß er, solange der logos spricht, selbst eigentlich gar nicht vorhanden ist. Ist aber dies für Protagoras die wesentliche Beziehung des Redners zu seinem logos, so versteht es sich von selbst, daß er in dieser selben Beziehung zu allen seinen logoi gleichmäßig

stehen muß. „Gibt es daher — um die Ausdrucksweise des Abderiten selbst anzuwenden — in bezug auf jede Sache zwei entgegengesetzte logoi“, so ist es notwendig, daß der Redner, der beide erschaut, und vermöge seiner Kunst berufen ist, sie beide ans Licht zu bringen, auch beiden in gleicher Weise mit der sprachlichen Form auch die Ausdrücke persönlicher Überzeugung leiht, — ohne Rücksicht darauf, was er, der Redner, über ihre relative sachliche Berechtigung denken mag. Denn als Redner hat er nicht die Aufgabe, die von ihm gefundenen und mit seinem eigenen Fleisch und Blut ausgestatteten logoi zu beurteilen, zu kritisieren, sondern nur die, sie zu „reden“ (λόγον λέγειν). Daher, unserer Voraussetzung nach, die formale Gleichberechtigung der entgegengesetzten logoi. Allein in Wahrheit ist natürlich der Redner nicht bloß Redner, er ist auch Denker, speziell Lehrer, Erzieher, ein „weiser Mann“ (σοφιστής), — oder um das mit den Worten des 8. Abschnittes der „Doppelreden“ zu sagen, es kommt ihm nicht nur das „Beherrschen der Redekunst“ zu (λόγων τέχνας ἐπίστασθαι), sondern auch das „Erkennen der sachlichen Wahrheit“ (τὰν ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι). Insofern er nun „weise“, somit sachlicher Denker ist, muß er, wenigstens in den meisten Fällen, auch ein Urteil, oder mindestens ein Gefühl, für die sachliche Stärke oder Schwäche der einander entgegengesetzten logoi haben. Dieses Urteil in der Form der beiden logoi zum Ausdruck zu bringen, verwehrt ihm seine Aufgabe als Redner: so bleibt nichts übrig, als es in der Anordnung und Wahl des Inhalts zum Hörer sprechen zu lassen. Ich meine also: da nach der Ansicht des Abderiten der Redner den logos nicht als Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung zu schaffen, sondern ihn in den Dingen zu erspähen, ihm sprachliche Gestalt und persönliches Leben zu leihen hat, so setzt er sich mit seiner Persönlichkeit für die beiden entgegengesetzten logoi mit gleicher Entschiedenheit ein; da er indes daneben auch ein „Weiser“ und als solcher ein Denker ist, so wählt und gliedert er ihren Inhalt derart, daß der eine logos als der stärkere (λόγος κρείττων), der andere als der schwächere (λόγος ἥττων) erscheint.

Das Vorstehende ist, wie bemerkt, zunächst bloß hypothetisch-heuristisch gesagt. Ich bin überzeugt, daß es dem Leser um so glaubhafter vorkommen wird, je mehr er mit dem Gebrauche des Wortes „logos“ in der antiken Literatur vertraut ist, über den ich ja hier keinen semasiologischen Exkurs einlegen wollte. Einstweilen aber gelte es nur für eine Hypothese, und die weitere Untersuchung möge prüfen, ob diese Hypothese nicht auch andere Eigentümlich-

keiten des Abderiten verständlich macht, die ohne sie unverständlich geblieben sind.

24. Ohne Zweifel liegt in der hier rekonstruierten Auffassung des Protagoras von der Redekunst an sich eine Paradoxie. Bei demjenigen, der die logoi, die Gedankengänge, als etwas Objektives in die Dinge verlegt, würde man a priori eine dogmatische Geisteshaltung anzutreffen erwarten. Wenn die Gedankengänge nicht subjektive Erzeugnisse des Denkers, sondern objektiv in den Dingen selbst begründet sind, dann, möchte man glauben, müssen sie auch unerschütterlich und gewiß sein. Der Abderit aber verbindet mit dieser Ansicht die entgegengesetzte, nach der es über jede Sache zwei gegensätzliche logoi gibt. Und diese Paradoxie verdoppelt sich, wenn wir bedenken, daß er zwar diese beiden gegensätzlichen logoi nach unserer Hypothese beide für objektiv in den Dingen begründet hält, trotzdem aber — wenn auch nicht formell, sondern nur sachlich — für den einen von beiden als für den stärkeren logos Partei ergreift. Allein es trifft sich nun, daß diese Paradoxie, der Gegensatz zwischen einer dogmatischen Geisteshaltung und dialektischer Vielseitigkeit, auch von demjenigen, der unsere Hypothese nicht akzeptieren möchte, in dem Bilde des Abderiten nicht beseitigt werden kann. Dieser Gegensatz ist auch schon bemerkt und gegen eine skeptische Deutung der Protagoreischen Philosophie ins Feld geführt worden[372]). Allein auch wenn man die Philosophie des Sophisten noch so wenig skeptisch interpretiert, schon innerhalb seiner Rhetorik ist jener Gegensatz unwidersprechlich vorhanden. Wo Platon ihn von der Interpretation der Dichter sprechen läßt[373]), erklärt er es für das Wichtigste, zwischen richtigen und unrichtigen Dichterworten zu unterscheiden (*ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἃ μή*). Wie wir gleich sehen werden, legte ihm das Altertum eine Lehre von der „Wortrichtigkeit" (*ὀρθοέπεια*[374]) bei, auf Grund deren er gewisse gebräuchliche Geschlechtsbestimmungen der Hauptwörter als fehlerhaft verwarf[375]), worüber sich denn auch schon Aristophanes weidlich lustig gemacht hat[376]). Auch hat er nach dem Zeugnisse des Aristoteles[377]) Homer getadelt, daß er den Imperativ verwendet habe, wo der Optativ am Platze gewesen sei. Es gab von ihm eine Schrift unter dem Titel: „Über die unrichtigen Handlungsweisen der Menschen" (*περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις*

---

372) Th. Gomperz, Ap. d. Heilk.[2] S. 33; Gr. Denk. I[3], S. 366.
373) Plato, Prot. p. 339 A. 374) Plato, Phaedr. p. 267 C.
375) Vors. II. 1[2], S. 535, 16—22. 376) Ibid. S. 542, 36 ff.
377) Ibid. S. 535, 23 ff.

πρασσομένων[378]). Und sein ganzes Auftreten in Platons „Protagoras" weist unverkennbar auf einen Mann von dogmatisch starren, ja schulmeisterlichen Gewohnheiten hin[379]). Und doch hat derselbe Mann die Technik der Doppelrede aufgebracht, für und gegen dieselbe These disputiert, Antilogien geschrieben, und den Satz geprägt, über jede Sache gebe es zwei einander entgegengesetzte Reden, — lauter Tatsachen, die uns a priori weit eher dazu veranlassen würden, an einen durch die Fähigkeit zu vielseitiger Betrachtung einer Frage ausgezeichneten, als an einen zu autoritativen und schulmeisternden Machtsprüchen neigenden Mann zu denken. Was hilft es demnach, diesen Gegensatz aus seiner rhetorischen Theorie und seiner Philosophie wegzudeuten, wenn er doch ebenso auffallend in seiner Schriftstellerei bestehen bleibt? Wir sehen hierin einerseits eine Bestätigung unserer oben entwickelten Hypothese, insofern jener Gegensatz psychischer Dispositionen, den diese Hypothese bei Protagoras voraussetzt, bei ihm auch wirklich, unabhängig von ihr, nachgewiesen werden kann. Andererseits glaube ich, daß ein Versuch, die Eigenart des Abderiten psychologisch zu erfassen, gerade von dieser unzweifelhaften Besonderheit seinen Ausgang nehmen muß. Wir werden somit folgern dürfen: der Gegensatz zwischen dialektischer Vielseitigkeit, der Neigung, die verschiedenen Seiten einer Sache zu sehen und darzulegen, und dem Bedürfnisse nach autoritativem, dogmatischem Auftreten scheint, soviel wir wissen, eines der Grunderlebnisse des Abderiten gewesen zu sein. Ohne diese Voraussetzung sind schon die sichergestellten Tatsachen seines Lebens und Wirkens nicht zu erklären. Folglich spricht es für eine Hypothese über irgendeine Protagoreische Besonderheit, falls sie es unternimmt, dieselbe aus jener nämlichen Grundtatsache abzuleiten, die auch schon zur Erklärung der gesicherten Fakten vorausgesetzt werden muß. Insofern also hat sich unsere Hypothese bestätigt: wenn Protagoras den inneren Zwiespalt zwischen dialektischer Vielseitigkeit und dogmatischer Einseitigkeit in seiner antilogischen Theorie und Praxis dadurch zum Ausdruck brachte, daß er einerseits die einzelnen logoi oder Gedankengänge als etwas objektiv in den Dingen Vorhandenes, unabhängig von individueller Willkür Feststehendes dachte, andererseits jedoch für jede Frage gleich ein Paar entgegengesetzter,

---

378) Ibid. S. 539, 10.

379) „Die Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Unrichtigen, sagt mein Vater a. a. O., dem Regelrechten und dem Regelwidrigen, hat in seinem Gedankenkreise sicherlich keinen allzukleinen, weit eher einen über Gebühr ausgedehnten Raum eingenommen."

derart objektiv vorhandener logoi annahm, so ist dies nur die folgerichtige Äußerung jenes persönlichen Grundwiderspruches. Wir werden dann sogar erwarten dürfen, daß dieser persönliche Grundwiderspruch sich auch noch in anderer Hinsicht in seinen Gedanken geltend gemacht haben wird. Denn daß der Abderit ein spekulativer Kopf war, das scheint ja schon aus seiner so fein gedrechselten antilogischen Theorie hervorzugehen.

25. Wir besitzen jedoch dafür auch andere Zeugnisse. Gleich die oben erwähnte Sprachtheorie spricht dafür. Um sie noch einmal zusammenzufassen, resp. das schon Mitgeteilte zu ergänzen, so hören wir, daß er als erster die vier Modi des Zeitworts unterschieden und sie für die Wurzeln (*πυθμένες*) der Aussage erklärt habe[380]). Daß er sich nicht gescheut hat, den Homer wegen angeblicher Verwechslung des Imperativs mit dem Optativ zu tadeln, wurde schon erwähnt (*μῆνιν ἄειδε, θεά*, meinte er naiv, sei kein Befehl, sondern ein Wunsch oder Gebet; natürlich hätte er umgekehrt schließen müssen, der Imperativ drücke eben im Griechischen n i c h t n u r Befehle, sondern auch Wünsche oder Gebete aus). Ebenso daß er, auf Grund angeblich von ihm entdeckter Regeln, das Geschlecht einiger Hauptwörter zu ändern versuchte[381]), wozu auch die Aristophanische Parodie gehört, in welcher der Sophist dem nomen commune *ἀλεκτρυών* („Huhn") ein entsprechendes Femininum (*ἀλεκτρύαινα*, „Hühnin") an die Seite stellt. Endlich auch schon das, daß er alle diese Besserungen und Reformvorschläge in dem Postulat einer „Sprachrichtigkeitskunst" (*ὀρθοέπεια*) zusammenfaßte[382]). Uns interessiert an alledem in erster Reihe die Frage nach dem sachlichen Interesse, das sich hier neben dem rhetorischen bei Protagoras kundzugeben scheint. Wenn wir uns indes erinnern, daß wir die Syonymik des Prodikos keineswegs von seinen rhetorischen Interessen loslösen konnten, sie vielmehr gerade als einen Ansatz zu wissenschaftlicher Vertiefung des rednerischen Unterrichtes kennzeichnen mußten, so werden wir von vornherein dazu neigen, auch die grammatischen Bestrebungen des Protagoras analog zu beurteilen. Die Analogie zwischen beiden Erscheinungen ist ja schlagend: wie es dem Redner zustatten kommt, oder wenigsten zustatten zu kommen scheint (ob Sprachgefühl erlernt werden kann, ist ja eine andere Frage), wenn er auf Grund gewisser Regeln in jedem Fall den passendsten der zu wählenden Ausdrücke zur Verfügung hat, so scheint es ihm auch zustatten zu

380) Vors. II. 1², S. 426, 15. 381) Vgl. Th. Gomperz, Gr. D. I³, S. 356ff.
382) Vgl. auch Plato, Crat. p. 391 C.

kommen, wenn er in jedem Falle die passendste, und erst recht, wenn er stets die richtige Form anwenden kann. Wir würden somit a priori vermuten, Protagoras habe, um seinen Schülern neben den dialektischen Übungen auch etwas positive Wissenschaft von der Rede zu vermitteln, die „Sprachrichtigkeit", und das hieß in seinem Falle die Grammatik, als einen Hilfsgegenstand der Rhetorik gelehrt: auch hier also wäre keine Rede davon, als beruhten diese grammatischen Studien auf einem „rein wissenschaftlichen" Interesse, d. h. als hätte sich der Abderit für alle Dinge des Himmels und der Erde interessiert, und habe dieses Interesse nur gerade zufällig auf die Grammatik konzentriert, — sondern das grammatische Interesse, so müßten wir annehmen, wuchs ihm als ein Zweiginteresse aus dem Interesse des rhetorischen Unterrichts hervor. Was wir aber so vermuten würden, wird uns durch die beste Quelle ausdrücklich bestätigt. Denn wo Platon der „Sprachrichtigkeit" des Protagoras gedenkt[383]), zählt er sie in einer Reihe mit lauter rhetorischen Kunstgriffen älterer Redekünstler auf: neben den in den technischen Schriften eines Teisias, Gorgias, Hippias, Polos, Thrasymachos entwickelten rhetorischen Regeln (über die Einteilung der Rede, Wiederholungen, Gebrauch von Bildern usw.) erscheint, ganz ohne von ihnen irgendwie prinzipiell unterschieden zu werden, auch die „Sprachrichtigkeit" des Protagoras.

Meine Ableitung der Protagoreischen Grammatik aus dem rhetorisch-didaktischen Interesse des Sophisten darf ich daher wohl als gesichert betrachten. Natürlich aber läßt dieselbe gleichzeitig auch eine psychologische Erklärung zu: wenn der Abderit neben der dialektischen auch grammatische Unterweisung erteilte, so hatte das u. a. gewiß auch den Grund, daß auch auf diesem Felde neben seinen dialektischen auch seine dogmatischen Bedürfnisse nach Betätigung verlangten. Konnte er sich einerseits in der Rolle des Proteus zeigen, der aus jeder Frage und Lage die ungeahntesten „logoi" herauslas, so konnte er nun andererseits die Haltung des Pythagoras annehmen, und durch apodiktische Machtsprüche die ehrfürchtigen Schüler in Staunen versetzen. So viel sehen wir also auch hier, daß der „Grundwiderspruch" der Protagoreischen Persönlichkeit sich auf mannigfachen Gebieten produktiv erwies, daß aber dabei doch, soweit wir dies bisher feststellen konnten, die Rhetorik ihren Platz als fast beständiger Mittelpunkt behauptet. Hören wir nun, Protagoras habe auch eine philosophische Doktrin vertreten, so werden wir von

---

[383]) Phaedr. p. 267C.

vornherein zu der Annahme neigen, auch diese werde sich wohl als eine Entfaltung jenes persönlichen Grundwiderspruches zwischen dialektischer Vielseitigkeit und dogmatischer Einseitigkeit psychologisch begreifen, zugleich aber auch als eine Sublimierung seiner rhetorischen Theorie und Praxis, als eine Umsetzung derselben in die Sprache der allgemeinen Theorie, verstehen lassen, sofern sie nicht etwa geradezu als theoretische Begründung jener rhetorischen Prinzipien gedeutet werden kann. In der Tat ist es meine Überzeugung, daß, von diesem Standpunkte aus betrachtet, die Protagoreische Philosophie die Schrecken ihrer Unverständlichkeit verliert, vor allem aber sich als ein Gebilde beweist, das wir an dem historischen Standort, an dem es gewachsen ist, begreifen können, während es bisher, von Bewunderern wie von Verlästerern, eigentlich nur durch einen deus ex machina erklärt werden konnte. Einstweilen gilt es, die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung aus den Augen zu lassen und die von des Abderiten Philosophie handelnden Zeugnisse unbefangen zu betrachten.

B. Protagoras' philosophische Grundlegung der Rhetorik.

26. Vielfältig wird von den Alten der Ausspruch des Protagoras zitiert[384]: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind" (*πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δε οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*). Sextus sagt uns, er habe am Anfang der „niederwerfenden" Reden (*καταβάλλοντες*) gestanden, während Platon im Theaitetos wiederholt darauf anspielt, er sei an der Spitze der Schrift „Die Wahrheit" (*ἀλήθεια*) zu lesen gewesen. Wenn man nicht annehmen will, der Sophist habe den Satz zweimal an hervorragender Stelle gebraucht[385], so muß man hieraus schließen, die „Wahrheit" sei ein Teil, und zwar der erste Teil, der „Niederwerfenden" gewesen. Und da *καταβάλλοντες* in seiner Pluralform ohnehin anzuzeigen scheint, daß es sich um eine Sammlung mehrerer *λόγοι* handelte, so steht auch der Annahme gar nichts im Wege, es habe eben die erste dieser Reden von der Wahrheit gehandelt und sei auch

---

[384]) Prot. Frg. 1 D.

[385]) Dies wäre angesichts der in der sophistischen Literatur bemerklichen Neigung zu Wiederholungen keineswegs unmöglich. Auch beim Anonymus Jamblichi finden sich Wiederholungen ganzer Sätze. Man könnte für diese Hypothese auch anführen, daß Sextus, der nach den *καταβάλλοντες* zitiert, konsequent *τῶν δὲ οὐκ ὄντων* schreibt, während Platon, der sich auf die *ἀλήθεια* beruft, *τῶν δὲ μὴ ὄντων* sagt. Beweisend ist das natürlich nicht.

nach diesem ihrem Gegenstande *ἀλήθεια* benannt worden[386]). Da nun weiter der Satz vom Menschen als Maß der Dinge von keinem der vielen älteren und jüngeren antiken Berichterstatter als bloßes dialektisches Paradoxon hingestellt wird[386a]), so müssen wir uns vorstellen, daß Protagoras in dieser Schrift als Dogmatiker sprach, und daß die Benennung *καταβάλλοντες* nicht auf Verblüffung durch Paradoxien, sondern auf Unwiderlegbarkeit der Beweisführung hindeutete.

27. Was nun zunächst die Erklärung des Ausspruches angeht, sofern sie sich mehr oder weniger durch bloß philologische Interpretation gewinnen läßt, so stellt er uns die Aufgabe, zwei Paare von Fragen zu beantworten, die durch mancherlei Beziehungen miteinander zusammenhängen.

Die erste Frage wäre die, ob *χρήματα* „Dinge" im Sinne konkreter Einzelobjekte bezeichnet, oder ob *πάντα χρήματα* auch die allgemeinere Bedeutung von „Alles" haben kann? Und damit hängt untrennbar die zweite Frage zusammen, ob in den Ausdrücken *ὄντων, οὐκ ὄντων, ἔστι, οὐκ ἔστι,* das *εἶναι* jene besondere Art des Seins, die Realität, bedeutet, die eben nur von konkreten Einzelobjekten ausgesagt werden kann, oder ob ihm auch die allgemeinere Bedeutung des „Vorhanden- oder Wirklichseins", also eines Seins oder Existierens schlechthin, zukommen könne, das sich von „Allem" überhaupt prädizieren läßt. Ich glaube, daß beide Fragen im Sinne der zweiten Alternative entschieden werden müssen. Denn was zunächst die Verwendung von *χρῆμα* in der alten Sprache überhaupt angeht, so wird es an

---

386) Zu demselben Ergebnisse gelangt auch Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, S. 265, Anm. An sich könnten die *λόγοι*, die zu *καταβάλλοντες* zu ergänzen sind, auch als nicht fest abgegrenzte Teile der Schrift verstanden werden (vgl. etwa Herod. VII. 94 oder De art. 14, S. 58, 12 G.). Gegen eine solche Auffassung fällt indes mit erheblichem Gewicht der Umstand in die Wagschale, daß dem Titel *καταβάλλοντες* für eine Schrift des Protagoras der Titel *ὑπερβάλλοντες* für eine solche des Thrasymachos offenbar nachgebildet ist — mögen nun diese Titel von wem immer herrühren —, und daß die *ὑπερβάλλοντες* in dem Schriftenverzeichnisse des Chalkedoniers neben *συμβουλευτικοί* und *παίγνια* erscheinen, somit wohl gleichfalls als eine Sammlung von *λόγοι* zu denken sind Wenn übrigens Ed. Meyer a. a. O. auf Grund des *καταβαλεῖ* bei Eur. Bacch. v. 202 auch *περὶ θεῶν* als ein Stück der *καταβάλλοντες* auffaßt, so scheint mir das nicht zwingend. Ein Dichter kann sehr wohl vom alten Glauben sagen, daß ihn „kein Vernunftschluß umstürzt", ohne daß er dabei an die Schrift eines Zeitgenossen denken müßte, der man den Titel „Umstürzlerische Betrachtungen" gegeben hat.

386a) Auch stünde der Annahme, die *καταβάλλοντες* seien antilogisch angelegt gewesen, die kaum überwindliche Schwierigkeit entgegen, daß der Satz vom Menschen als Maß der Dinge, wenn er die Schrift eröffnete, nicht in einer „Gegenrede" stehen konnte. Nur in diesem Falle aber hätte der Eindruck erzeugt werden können, er bringe die ernstliche Meinung des Sophisten zum Ausdruck.

manchen Stellen in dem allerallgemeinsten Sinne von „irgend etwas" gebraucht: so sagt Mimnermos[387]) von der Wahrheit, sie sei

πάντων χρῆμα δικαιότατον,

und ebenso Theognis[388]):

πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον χρῆμ' ἀνιηρὸν ἔφυ,

womit offenbar nichts anderes gesagt sein soll als: Alles Notgedrungene ist beschwerlich. Doch auch die Philosophen gebrauchen den Ausdruck in ebenso allgemeinem Sinne, wenngleich er daneben auch in sehr viel speziellerer Bedeutung begegnet, wie z. B. bei Anaxagoras (worüber unten mehr), bei dem etwa: *λεπτότατον πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον* zu übersetzen wäre: Der feinste und reinste von allen Stoffen. Sagt dagegen Demokritos[389]): *τὰ μὲν καλὰ χρήματα τοῖς πόνοις ἡ μάθησις ἐξεργάζεται* . . . . , so gebraucht er den Ausdruck gewiß in dem ganz allgemeinen Sinne von „das Schöne". Heißt es daher bei Leukippos[390]): *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης,* so wird man sich schwerlich entschließen, diesen klassischen Satz etwa auf die Entstehung von Dingen einzuschränken, sondern wird ruhig übersetzen dürfen, wie man es ja auch schon vielfach getan hat: Nichts geschieht von selbst, sondern Alles aus einem Grunde und durch Notwendigkeit[391]). Es muß demnach jedenfalls auch bei Protagoras mit der Möglichkeit gerechnet werden, sein *πάντα χρήματα* bedeute nicht mehr als „Alles", und so hätte man denn auch bei wortgetreuer Wiedergabe zu übersetzen. Um so mehr, als Sextus[392]) bei seiner Erklärung unseres Satzes *χρήματα* ausdrücklich durch *πράγματα* erläutert, — wie denn auch in dem oben erwähnten Verse des Theognis Euenos, da er ihn wiederholte, ganz ebenso *χρήματα* durch *πράγματα* ersetzt hat[393]). Denn den Ausdruck *πράγματα* wird schon auf Grund seiner etymologischen Bedeutung (Tatsachen) niemand gerade auf konkrete Einzelobjekte beziehen wollen. Natürlich könnten trotzdem weiterhin Indizien hervortreten, die dazu nötigten, dem Worte bei Protagoras eine engere Bedeutung beizulegen. Eine solche Nötigung liegt aber jedenfalls in den folgenden Formen des Zeitworts *εἶναι* nicht. Denn es ist ja allbekannt, daß *εἶναι* in der philosophischen Sprache der Zeit von

---

387) Frg. 8 (Bergk). 388) V. 422 (Bergk). 389) Frg. 182 D. 390) Frg. 2 D.

391) Diels a. a. O. übersetzt: „Kein Ding entsteht ohne Ursache, sondern alles aus bestimmtem Grunde und unter dem Drucke der Notwendigkeit", Th. Gomperz dagegen (Gr. D. I³, S. 255): „Nichts geschieht grundlos, sondern alles mit Grund und durch Notwendigkeit".

392) Pyrrh. I. 216.

393) Euen. Frg. 8 (Bergk.); vgl. Diels, Gorgias u. Empedokles, S. 350, Anm. 1.

allem ausgesagt wird, was überhaupt irgendwie „vorhanden ist". Ich will dafür hier nur zwei Beispiele anführen. Wo der Verfasser von *περὶ τέχνης*, ein dem Abderiten nach Zeit und Stil jedenfalls nahestehender Autor, sich über den Unterschied der *ἐόντα* und der *μὴ ἐόντα* des längeren verbreitet[394]), tut er dies, um dann die Heilkunst unter die *ἐόντα* zu subsumieren, die man doch gewiß kein konkretes, reales Einzelobjekt, ja kaum eine Tatsache nennen kann. Und in Platons Euthydemos[395]) wird immer wieder eingeschärft, alles, was ein wahrer Satz aussage, sei ein *ὄν*, alles dagegen, was ein falscher Satz aussage, ein *μὴ ὄν*. Was aber Sätze aussagen, sind nicht reale oder irreale Einzeldinge, sondern Tatsachen oder Sachverhalte, also *χρήματα* in jenem allgemeinsten Sinne, der sich für diesen Ausdruck oben zum mindesten als möglich ergab.

Von den beiden anderen Fragen, vor die uns der Wortlaut des Protagoreischen Satzes stellt, ist die eine die vielbesprochene, ob das in ihm begegnende *ὡς* mit „daß" oder mit „wie" zu übersetzen sei, die zweite die meist mit Stillschweigen übergangene, in welchem Sinne hier das Wort *μέτρον* gebraucht wird. Beides hängt enge zusammen. Hat *μέτρον* die Bedeutung von Maß im eigentlichen Sinne, so darf *ὡς* nicht durch „daß" wiedergegeben werden, und umgekehrt; denn ein Maß dient dazu, Unterschiede der Größe oder des Grades, nicht aber dazu, einen Unterschied des Seins und Nichtseins anzuzeigen. Wäre daher *μέτρον* durch „Maß" wiederzugeben, so müßte auch *ὡς* mit „wie" übersetzt werden[396]). Bedeutet dagegen *ὡς* „daß", dann muß auch für *μέτρον* die etwas ungewöhnliche Bedeutung von Prüfstein, Kennzeichen, Unterscheidungsprinzip angenommen werden, da nur ein solches dazu dienen kann, Seiendes und Nichtseiendes auseinanderzuhalten. Nun gilt es aber zuvörderst, sich darüber klar zu werden, daß diese Frage fast jede praktische Bedeutung verliert, wenn *χρῆμα* auch den oben als möglich erwiesenen Sinn von „irgend etwas" haben kann. Denn dann kann jede Aussage über die Beschaffenheit eines Dinges auch formuliert werden als eine Aussage über das Vorhandensein eben dieser Beschaffenheit, und ebenso läßt sich dann auch jede Aussage über die Existenz eines Dinges von bestimmten Merkmalen ausdrücken als eine Aussage über die Beschaffenheit des Substrates dieser Merkmale. Statt „Honig ist süß" kann ich ja auch sagen „Im Honig ist Süßig-

---

394) De art. c. 2, S. 36, 19ff. G. 395) P. 284AB.

396) So sagt auch Menzel (Ztschr. f. Pol. III, S. 221, Anm. 3): „Ich halte es für richtiger, . . . ‚Hos' . . . mit ‚wie' zu übersetzen, da der Maßstab . . . auch auf die Qualitäten der Dinge hinweist."

keit vorhanden", statt „Gold existiert" auch „Einiges ist goldartig". Wirklich werden die Beispiele für den Satz des Protagoras ganz unterschiedslos bald mit „was" (*ὅπερ*), bald mit „wie" (*οἷον*) eingeleitet, so daß die lexikalische Frage nach der Bedeutung jenes *ὡς* für die sachliche Erklärung dieses Satzes ziemlich bedeutungslos bleibt. Doch läßt sie sich m. E. mit Sicherheit entscheiden, und zwar dahin, daß *ὡς* nur durch „daß" wiedergegeben werden darf. Dafür spricht 1. die nicht abzuweisende Analogie des Götterbruchstückes, in welchem *οὔτε ὡς εἰσίν, οὔτε ὡς οὐκ εἰσίν* schon deshalb nicht bedeuten kann „weder wie sie sind, noch wie sie nicht sind", weil ja die qualitative Beschaffenheit der Götter in dem folgenden „noch auch wie beschaffen an Gestalt" besonders erwähnt wird, 2. die Erwägung, daß der zweite Teil des Satzes sonst bedeuten müßte „der Nichtseienden, wie sie nicht sind", was keinen verständlichen Sinn gibt, da doch Nichtseiendes weder positive noch negative Eigenschaften hat[397]), 3. endlich der ganze Wortlaut des Satzes, aus dem deutlich genug hervorgeht, daß in ihm von dem Gegensatze zwischen Seiendem und Nichtseiendem, nicht von dem zwischen verschiedenen Qualitäten des Seienden die Rede ist. *ὡς* wird also durch „daß", *μέτρον* durch „Unterscheidungsmerkmal" wiederzugeben sein, und in der Tat wird diese letztere Erklärung uns durch einen der sachkundigsten antiken Zeugen ausdrücklich bestätigt. Denn Sextus erläutert nicht nur, wie schon erwähnt, *χρῆμα* durch *πρᾶγμα*, sondern an eben derselben Stelle auch *μέτρον* durch *κριτήριον*, welches Wort genau die Bedeutung unseres „Unterscheidungsmerkmal" hat. Demnach wäre der Wortsinn des Protagoreischen Satzes, wenn alle Möglichkeiten genauerer Erklärung offen bleiben sollen, etwa so wiederzugeben: „Das Unterscheidungsmerkmal von Allem ist der Mensch, des Wirklichen, daß es wirklich, des Unwirklichen, daß es unwirklich ist." Diesem Wortsinne nach besagt daher der uns beschäftigende Satz des Abderiten: Das Merkmal, welches Seiendes von Nichtseiendem unterscheidet, liegt in einer Beziehung desselben zum Menschen.

Die sachliche Erklärung dieses Gedankens steht nun naturgemäß vor zwei Fragen: welche Beziehung zum Menschen unterscheidet das Seiende vom Nichtseienden? Was ist unter „dem Menschen" zu verstehen, zu welchem diese das Seiende auszeichnende Beziehung

---

[397]) Zeller (Phil. d. Gr. I^5, S. 1094, Anm. 1), welcher meint, *ὡς* habe hier die beiden Bedeutungen „daß" und „wie", übersetzt das zweite Satzglied „der Nichtseienden, inwieferne sie nicht sind". Eine derart gezwungene Erklärung könnte man nur ernstlich diskutieren, wenn keine andere möglich wäre.

besteht? Es scheint mir sachgemäß, die erstere dieser beiden Fragen, welche die bisher weit weniger erörterte, aber, wie ich glaube, die weit schwierigere ist, zuerst zu besprechen.

28. Zur Beantwortung derselben dient ein Satz, den Platon, Aristoteles und Sextus gleichmäßig dem Protagoras zuschreiben und als den eigentlichen Sinn des uns hier beschäftigenden Ausspruches bezeichnen. Man hat diesem Satze meist vor allem insofern Beachtung geschenkt, als er auch die andere, eben aufgeworfene Frage — die nach der näheren Bestimmung „des Menschen" — der Beantwortung näher zu bringen scheint. Um beides auseinanderzuhalten, will ich mich hier des Kunstgriffs bedienen, vorerst die das Subjekt bezeichnenden Ausdrücke (*ἑκάστῳ, τινί, ἐμοί* usw.) aus ihm zu eliminieren und sie durch den neutralen Ausdruck „der Mensch" (*ἄνθρωπος*) zu ersetzen. Dann lehren uns die Zeugnisse folgendes. Nachdem der Platonische Sokrates den Satz vom Menschen als Maß der Dinge angeführt hat, fragt er[398]: „Sagt er dies nun nicht etwa in dem Sinne (*οὔκουν οὕτω πως λέγει*[399]), wie jedes Ding dem Menschen erscheine, so sei es für ihn" (*οἷα ἕκαστα [ἀνθρώπῳ] φαίνεται, τοιαῦτα ἔστιν [αὐτῷ]*), worauf Theaitetos erwidert: „Gewiß sagt er es in diesem Sinne" (*λέγει γὰρ οὖν αὕτω*). Dann folgt ein Beispiel: der Wind erscheint (*φαίνεται*) dem Menschen kalt, nach Protagoras ist er also für ihn auch kalt. Und es ist überaus wahrscheinlich, daß dieses Wort „erscheinen" (*φαίνεσθαι*) direkt aus der Schrift des Abderiten entlehnt ist. Denn Sokrates, der den Satz des Protagoras zu dem Zwecke angeführt hat, um darzutun, daß er mit der Behauptung des Theaitetos, Wissen sei Wahrnehmung (*αἴσθησις*), im wesentlichen übereinkomme, fragt nun weiter, ob denn nicht dieses „Erscheinen" gleichbedeutend sei mit „Wahrgenommenwerden"? Diese Frage aber, die doch die

[398]) Theaet. p. 152 A ff.

[399]) Statt *οὔκουν* liest man in den Ausgaben das hier wenig angemessene *οὐκοῦν*. — In Überwegs Grundriß d. Gesch. d. Phil. (I[10], S. 86) werden die angeführten Worte so gedeutet, als wären die folgenden Worte „aus des Protagoras Schrift entnommen". Ich glaube nicht, daß das in ihnen liegt, daß sie also zu übersetzen wären: „Sagt er nicht etwa folgendes?" Denn wollte Sokrates sofort an das eine Zitat ein anderes knüpfen, so müßte man erwarten, daß er sich etwa so ausdrückte: „Und sagt er nicht auch etwa folgendes?" (*Οὔκουν καὶ οὕτω πως λέγει;*). Da eine solche verknüpfende Wendung fehlt, so ist anzunehmen, daß zu *λέγει* noch das frühere Zitat (vom Menschen als Maß der Dinge) als Objekt gehört, *οὕτω πως* aber sich auf die Art des *λέγειν* bezieht, d. h. auf den Sinn, die Meinung, in der jener erste Satz gesprochen wurde. Dementsprechend habe ich übersetzt. Formell finde ich also hier kein Zeugnis dafür, daß das Folgende ein wortgetreues Protagoreisches Zitat wäre. Trotzdem mag es ein solches sein. Dann hat aber eben Platon einen Protagoreischen Ausspruch, statt ihn zu zitieren, vielmehr als Erläuterung des Sinnes eines anderen Ausspruchs verwertet.

Koinzidenz der Standpunkte des Protagoras und des Theaitetos dartun soll, hätte keinen Sinn, wenn nicht das eine Glied der Gleichung, der Ausdruck *φαίνεσθαι*, für den Standpunkt des Sophisten charakteristisch, somit von ihm selbst gebraucht worden wäre. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß Sokrates im weiteren Verlaufe des Gespräches, dort, wo er jene Rede vorträgt, durch die etwa Protagoras seinen Standpunkt den erhobenen Einwürfen gegenüber genauer und besser präzisieren und begründen könnte (von Diels ganz zweckmäßig „Apologie des Protagoras" genannt), sich etwa folgendermaßen ausdrückt[400]): Es verhält sich so, wie ich es geschrieben habe, der Mensch ist das Maß des Seienden und des Nichtseienden, je nachdem für ihn jegliches ist und erscheint (*ἔστι τε καὶ φαίνεται*), . . . die Nahrung z. B. „erscheint und ist für den Menschen bitter" (*πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔστιν*). Es folgen dann statt der bisher allein in Betracht gezogenen physiologischen ethische Beispiele, und dabei wird zwar der Begriff des „Scheinens" beibehalten, er wird jedoch durch ein anderes Wort (*δοκεῖν*) ausgedrückt, das ich durch „Dünken" wiedergeben will[401]). Protagoras sagt, was den Menschen recht und löblich dünkt (*οἷα γ' ἂν δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ*), das sei es auch für ihn, solang es ihn so dünke, es komme nur darauf an, ob Gutes oder Schlechtes für ihn recht und löblich „sei und ihn so dünke" (*εἶναι καὶ δοκεῖν*). Da sich nun nicht leugnen läßt, daß für ethische Begriffe der Ausdruck *φαίνεσθαι* zwar auch verwendbar, das Wort *δοκεῖν* aber bedeutend natürlicher ist, so liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß auch der Abderit, falls er seinen Satz überhaupt auch auf solche Begriffe angewandt hat, sich in diesem Zusammenhange des Wortes *δοκεῖν* bediente. Im Kratylos, wo von solchen Begriffen nicht die Rede ist, finden wir wieder das Wort *φαίνεσθαι*. Es heißt hier[402]): Protagoras, indem er den Menschen das Maß aller Dinge nannte, wollte also damit sagen, wie die Dinge dem Menschen erscheinen (*οἷα ἂν φαίνηται*), so sind sie für ihn. Bei Aristoteles dagegen finden sich die beiden Ausdrücke koordiniert: in ausdrücklicher Beziehung auf „den Satz des Protagoras" (*ὁ Πρωταγόρου λόγος*) sagt der Stagirit[403]): Wenn alles den Menschen Dünkende und ihm Erscheinende wahr ist . . . (*εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα . . .*), — während allerdings an einer anderen Stelle[404]) bei der Erläuterung desselben „Satzes" nur vom „Dünken" im Sinne eines theoretischen Urteils die Rede ist: Wenn es den Menschen bedünkt (*εἰ δοκεῖ*), der Mensch sei kein Kriegsschiff . . . Auch Sextus aber,

[400]) Theaet. p. 166 D ff. [401]) Ibid. p. 167 C. [402]) Krat. p. 385 E.
[403]) Metaph. IV. 5, p. 1009 a, 7. [404]) Ibid. 4, 1007 b, 23.

der über die Lehre des Protagoras vieles zu berichten weiß, was nicht bei Platon steht, der also sicher aus einer von Platon unabhängigen Quelle schöpft, verwendet genau dieselben Ausdrücke. An einer Stelle[405]) sagt er, der Abderit behaupte, jedes Erscheinen und jedes Bedünken (*πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας*) sei wahr, alles, was dem Menschen erscheine oder ihn dünke, sei für ihn schlechthin vorhanden (*πάν τὸ φανὲν ἢ δόξαν* [*ἀνθρώπῳ*] *εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν*). An einer andern Stelle[406]) aber lesen wir geradezu: Nach Protagoras „ist der Mensch Unterscheidungsprinzip des Seienden, denn alles, was den Menschen erscheint, ist auch (*πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν*), was aber keinem Menschen erscheint, ist auch nicht". Es darf als ausgeschlossen gelten, daß alle diese Erläuterungen des Satzes vom Menschen als Maß der Dinge auf bloßen, eventuell gar mißverständlichen Kombinationen der Zeugen oder ihrer Quellen beruhen sollten, besonders da kein einziger Zeuge eine dem Sinne nach abweichende Erläuterung gibt. Von den beiden entscheidenden Worten kann das „Erscheinen" (*φαίνεσθαι*) mit höchster, das „Bedünken" (*δοκεῖν*) mit etwas geringerer, jedoch immerhin noch beträchtlicher Wahrscheinlichkeit auf den Sophisten selbst zurückgeführt werden. Wollen wir demnach den Sinn des erläuterten Satzes im Lichte der gewonnenen Erläuterung präzisieren, so müssen wir ihn etwa so formulieren: Was dem Menschen erscheint und ihn dünkt, das ist für ihn, was ihm nicht erscheint und ihn nicht dünkt, das ist für ihn nicht. Das Erscheinen und Dünken ist somit jene Beziehung zum Menschen, die das Seiende dem Nichtseienden gegenüber auszeichnet.

29. Die größte Schwierigkeit beginnt indes erst in dem Augenblicke, wo man versucht, die Tragweite dieser Behauptung auszumessen. Es hängt nämlich nur von einer Nuance in dem dieser Ausmessung zugrunde gelegten Begriffe des Seins ab, ob jene These als höchst paradox oder als ganz selbstverständlich zu beurteilen ist. Denn auf der einen Seite sind wir gewohnt, vorauszusetzen, für den Menschen existiere, wir für alle anderen Dinge, nicht mehr und nicht weniger, als was eben wirklich, d. h. auch an sich selbst existiert, und dieser Voraussetzung gegenüber erscheint dann die Behauptung, es existiere gerade nur das, was dem Menschen erscheint oder ihn dünkt, was er demnach entweder empfindet oder denkt, als im höchsten Grade paradox. Warum sollte denn gerade nur das existieren, was dem Menschen sei es durch seine Sinne, sei es durch seine Gedanken bekannt wird, und weshalb sollte gerade der

---

[405]) Adv. Math. VII. 60. [406]) Pyrrh. I. 219.

Mensch die wunderbare Stellung im Weltall einnehmen, das Maß der Dinge zu sein, d. h. alles Wirkliche entweder zu empfinden oder zu denken? Betonen wir aber denselben Satz so, daß er lautet: Für den Menschen existiert nichts, was er nicht entweder empfindet oder denkt, so erscheint er wieder als die platteste Selbstverständlichkeit. Wie könnte denn dasjenige, was ihm weder durch Empfindung noch durch Denken bekannt ist, für ihn existieren? Und in diesem Sinne behaupten, der Mensch sei das Maß dessen, was für ihn existiert und was für ihn nicht existiert, ist geradezu eine Tautologie. Was könnte denn anders das Maß dessen sein, was für den Menschen existiert oder nicht existiert, als eben der Mensch? Man darf nicht glauben, daß diese doppelte Beurteilungsweise erst durch moderne Interpretation an den Satz des Protagoras herangebracht werde. Schon der Stagirit hat sie ihm zuteil werden lassen. Denn während er sonst (z. B. an den schon angeführten Stellen) in ihm die Leugnung jeder objektiven Wahrheit und Erkenntnis sieht, sagt er ein andermal[407]) wieder das folgende: „Protagoras sagt, der Mensch sei das Maß von Allem. Er hätte auch sagen können, der Erkennende oder Wahrnehmende, weil nämlich dieser Erkenntnis, beziehungsweise Wahrnehmung besitzt, die natürlich das Maß ihrer Gegenstände sind. Obwohl er also gar nichts Besonderes sagt, hat es den Anschein, als wäre es etwas“ (*οὐδὲν δὴ λέγων περιττὸν φαίνεταί τι λέγειν*). So wird man sich darüber klar, daß das Um und Auf des Protagoreischen Satzes eben in der Relativierung des Seinsbegriffes liegt: nicht daß für den Menschen nur das existiert, was ihm erscheint oder was ihn bedünkt, ist das Bemerkenswerte an seiner Behauptung — denn das ist selbstverständlich —, sondern daß er „Existenz“ mit „Existenz für den Menschen“ gleichsetzt. Oder wenn man es allgemeiner ausdrücken will, das Bemerkenswerte scheint zu sein, daß er kein anderes Sein kennt als ein Sein für ein Subjekt, daß ihm das *εἶναι* mit einem *τινὶ εἶναι* zusammenfällt. Und diese dem Protagoreischen Satze inhaerierende Relativierung hat schon Sextus scharf hervorgehoben, der mir überhaupt unter allen alten und neueren Protagoras-Erklärern der verständnisvollste zu sein scheint, und das unschwer sein konnte, weil er als Skeptiker kein Vorurteil gegen den Relativismus hatte, andererseits aber, da er schon aus Schulstolz den Sophisten nicht als Skeptiker anerkennen mochte, ihm auch ohne die einseitige Bewunderung moderner Positivisten oder Pragmatisten gegenüberstand. Sextus also

---

[407]) Metaph. X. 1, p. 1053a, 35ff. Seltsamerweise hat Diels diese Stelle in den „Vorsokratikern“ nicht verzeichnet.

sagt[408]) vom Abderiten, er erkläre die Wahrheit für etwas Relatives (τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν), und ein andermal[409]), er führe die Relativität ein (εἰσάγει τὸ πρός τι).

30. Leider ist auch mit dieser formalen Erkenntnis noch nicht sehr viel gewonnen. Denn die größte Schwierigkeit liegt eben darin, die Grenzlinie nachzuziehen, die für Protagoras relative und absolute Existenz trennen mochte. Dieser Versuch führt in ein Labyrinth sachlicher und historischer Probleme, aus dem auch entschlossene Konzentration auf das Wesentliche nur mit unsicheren Schritten herausführen kann. Protagoras hat das Sein als ein Sein für den Menschen begriffen. Hat er damit nur etwas ausgesprochen, was ihm selbstverständlich schien, oder enthält seine Auffassung eine polemische Spitze gegen eine entgegengesetzte Auffassung des Seins? Gab es andere Denker, deren Seinsbegriff ihm ein absoluter zu sein schien? Es liegt sehr nahe, dabei an die Eleaten zu denken, besonders da uns Porphyrios bezeugt, der Sophist habe sich in seiner Schrift „Über das Seiende" gegen jene gewandt, die „das Seiende als Einheit darstellten" (πρὸς τοὺς ἓν τὸ ὂν εἰσάγοντας), womit ja gewiß die Eleaten gemeint sind[410]). Freilich ist hier keineswegs von einer Polemik gegen die Transzendenz des Eleatischen ὄν die Rede, sondern vielmehr von einer solchen gegen seine strenge Einheit, und diese zu bestreiten, hatte Protagoras von seinen noch zu berührenden philosophischen Voraussetzungen aus reichlichen Anlaß, auch wenn die Transzendenz des Eleatischen Absoluten dabei keine Rolle spielte[411]).

---

[408]) Adv. Math. VII. 60. [409]) Pyrrh. I. 216.

[410]) Prot. Frg. 2 D. Die zuerst von J. Bernays (Gesammelte Abhandlungen I, S. 117ff.) geäußerte Vermutung, περὶ τοῦ ὄντος sei nur ein anderer Name für die ἀλήθεια, und dasselbe gelte auch von den Titeln καταβάλλοντες und ἀντιλογίαι, erscheint mir ganz willkürlich. Sein Hauptargument ist, für mehrere, dem Inhalte nach verschiedene philosophische Hauptschriften habe die Lehre des Sophisten nicht Stoff geboten, in jener frühen Zeit aber könne man sich kaum denken, daß ein Autor sich schon „selbst abgeschrieben" habe. Derartiges sollte man doch von einem Denker, über den wir überhaupt nur durch dürftigste Exzerpte unterrichtet sind, nicht behaupten. Wüßten wir von Platon nicht mehr, als was uns etwa ein kurzes Exzerpt über seine Ideenlehre vermitteln könnte, und wären von seinen Dialogen nur die Titel auf uns gekommen, so könnte man auch sagen, 25 verschiedene Werke habe doch die Darlegung jener einen Doktrin nicht füllen können, folglich seien wohl die Titel Politeia, Nomoi und Politikos, ebenso Protagoras, Gorgias und Sophistes, oder Phaidros und Symposion, auf je einen Dialog zu beziehen.

[411]) Es wird unten zur Sprache kommen, daß Protagoras mit Herakleitos die Materie für fließend erklärte. Somit hatte er Grund, die Unveränderlichkeit des Parmenideischen ὄν zu leugnen. Es wird sich auch ergeben, daß er an jedem Objekt reale Grundlagen für entgegengesetzte Empfindungen und Urteile zusammenbestehen ließ. Folglich war es nur natürlich, wenn er die von Parmenides behauptete absolute Einheitlichkeit des Wirklichen bekämpfte. Übrigens sei hier noch einer Vermutung über den Inhalt seiner Polemik gegen die Eleaten gedacht. Stritt er

Noch auf einem andern Wege hat man versucht, ein Zeugnis für eine Polemik des Abderiten gegen die Transzendenz des Eleatischen Einen zu gewinnen. Wo der Verfasser der pseudohippokratischen Schrift ,,Von der Kunst" die ,,Existenz" der Heilkunst beweisen will, bedient er sich hiezu, wunderlich genug, des Arguments, da man von der Heilkunst rede, so erkenne man sie auch, ,,gesehen und erkannt" aber werde nur das Seiende[412]) (*τὰ μὲν ἐόντα αἰεὶ ὁρᾶταί τε καὶ γινώσκεται*). Andererseits findet sich in einem Fragmente des Melissos[413]) die Wendung: ,,So ergibt sich, daß wir das Seiende weder sehen noch erkennen" (*ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν τὰ ἐόντα μήτε γινώσκειν*). Es lag nun nahe, in jener Stelle der Schrift ,,Von der Kunst" eine Polemik gegen diese Stelle des Buches des Melissos zu sehen, und da der Verfasser jener Schrift zum mindesten zeitlich und stilistisch dem Protagoras nahe steht, so konnte man diese Polemik mit der des Abderiten gegen die Eleaten in Verbindung bringen[414]). Nun zeigt jedoch nähere Erwägung, daß der Verfasser von *περὶ τέχνης* nicht glauben konnte, mit jenen Worten gegen Melissos zu polemisieren, wenn er seinen Gegner richtig verstand. Denn von den beiden Deutungen, welche die Äußerung des Eleaten zuläßt, steht die eine mit diesen Worten gar nicht im Widerspruche, und der Zusammenhang, in dem sie stehen, stellt es außer Zweifel, daß der Verfasser von De arte nicht gegen die andere streiten wollte[415]). Verstand er den Melissos

---

gegen die Einheitslehre, so lag es jedenfalls nahe, auch Zenons Beweise gegen die Realität der vielheitlichen Welt zu widerlegen. Nun beruhen diese auf einer Mathematisierung des Wirklichen und insbesondere der Bewegung: der Pfeil ruht in jedem Moment in einem mathematischen Punkte, der laufende Achill befindet sich jeweils an dem mathematischen Punkt, an dem sich früher die Schildkröte befunden hat, usw. Nun hören wir von Aristoteles, der Abderit habe darauf hingewiesen, die Tangente berühre in Wahrheit den Kreis nicht nur in einem mathematischen Punkte, sondern in einem ganzen Linienstück. Was lag näher, als von diesem Gesichtspunkte auch Zenon gegenüber Gebrauch zu machen? Darauf hinzuweisen, daß in Wahrheit der Pfeil, und auch Achill, sich nie in einem mathematischen Punkte befindet, daher auch niemals ruht, usf.? Daß der Sophist u. a. solche Gedanken dem Zenon in der von Porphyr zitierten Schrift entgegengehalten habe, läßt sich zwar auf keine Art urkundlich beweisen, hat aber m. E. eine hohe innere Wahrscheinlichkeit für sich.

412) De arte 2, S. 38, 2 G.

413) Mel. Frg. 8 (Vors. I², S. 148, 8). Ich folge der Lesung meines Vaters.

414) Th. Gomperz, Apol. d. Heilk.², S. 6 und 25.

415) Der Verfasser von *περὶ τέχνης* konnte das *γινώσκειν* bei Melissos einmal in dem ganz allgemeinen Sinne von ,,Denken" (*νοεῖν*) verstehen, in dem es nicht nur sinnlich-empirische, sondern auch rein rationale Erkenntnis bedeutet. Dann durfte er aber den Satz des Melissos diesem nicht als dessen eigene Meinung zuschreiben. Denn unmöglich konnte ein Eleat die Parmenideische Grundlehre von der strengen Koordination zwischen *εἶναι* und *νοεῖν* völlig vergessen und dogmatisch aussprechen, das wahrhaft Seiende werde n i c h t gedacht (vgl. Zeller, Phil. d. Gr. I⁵, S. 1098¹). Vielmehr ist jene allgemeine Deutung des ,,Erkennens" nur darum nicht schlechthin

aber nicht richtig, so könnte diese Annahme zwar vielleicht die eine Stelle in der Schrift „Von der Kunst" erklären[416]), allein unmöglich läßt sich auf ein solches, doch jedenfalls vereinzeltes Mißverständnis eine allgemeine Vorstellung von der Polemik des Abderiten gegen

---

unmöglich, weil der Eleat diesen Satz zunächst gar nicht als eigene Behauptung ausspricht, sondern als eine Konsequenz, die sich nach seiner Ansicht aus der von ihm bekämpften Voraussetzung eines Gegners ergibt. (Wäre, meint er, die sinnliche Wahrnehmung in Wahrheit Erkenntnis, somit auch das sinnlich Wahrnehmbare das wahrhaft Seiende, dann müßte es die im Begriffe des wahrhaften Seins liegende Unveränderlichkeit besitzen; nun aber besitzt es diese nach dem Zeugnisse der sinnlichen Wahrnehmung nicht; folglich würde sich gerade aus der Voraussetzung, die sinnliche Wahrnehmung sei Erkenntnis, ergeben, das sinnlich Wahrnehmbare sei nicht das wahrhaft Seiende, demnach auch das wahrhaft Seiende nicht Gegenstand der Erkenntnis.) Diese letztere Konsequenz aber konnte sich Melissos, wenn er „Erkenntnis" (*γινώσκειν*) in dem eben dargelegten, ganz allgemeinen Sinne gebrauchte, unmöglich aneignen, somit konnte auch ein verständnisvoller Gegner nicht durch Leugnung jener Konsequenz gegen ihn zu streiten glauben. Legte andererseits der Verfasser von *περὶ τέχνης* das *γινώσκειν* in dem engeren Sinne aus, als bezeichne es nur die sinnlich-empirische Erkenntnis — und daß dies die richtige Auslegung sein dürfte, wird sich bald ergeben —, dann konnte er zwar annehmen, daß Melissos sich mit jener Konsequenz der von ihm bekämpften Ansicht identifiziere, da er ja gewiß das wahrhaft Seiende ebensowenig für sinnlich erkennbar wie für sichtbar hielt, allein dann konnte ein Widerspruch den Eleaten auch nur treffen, wenn dem Seienden gerade die sinnliche Erkennbarkeit, im Gegensatze zu bloßer Denkbarkeit, zugesprochen, d. h. wenn das *γινώσκειν* gegen das *νοεῖν* scharf abgegrenzt wurde. Hievon aber ist der Verfasser von *περὶ τέχνης* so weit entfernt, daß er zwei Zeilen vor dem Ausdruck *ὁρᾶταί τε καὶ γινώσκεται* ganz synonym mit ihm die Worte gebraucht: *ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν καὶ γνώμῃ νῶσαι*. Da Melissos der Behauptung, das Seiende werde „mit dem Verstande gedacht", ohne Zweifel zugestimmt hätte, so konnte ein Autor, der ihn richtig verstand, nicht durch diese Behauptung gegen ihn polemisieren.

[416]) Übrigens ist diese Erklärung keineswegs die einzige, welche die Stelle zuläßt, da der Verfasser, wenn er seinen ontologischen Beweis für die „Realität" der Heilkunst überhaupt darlegen wollte, des allgemeinen Obersatzes: „Nur Seiendes wird erkannt" unter allen Umständen bedurfte, daher auch dann, wenn es überhaupt nie eine Eleatische Metaphysik gegeben hätte. Trotzdem ist es mir recht wahrscheinlich, daß der Verfasser seine allgemeinen, auf alle Künste anwendbaren Argumente zugunsten der *τέχναι* der Schrift des Abderiten über die Künste entlehnt haben mag, falls er nicht etwa doch mit ihm identisch ist. (Darüber könnte wohl nur eine genaue sprachliche Vergleichung entscheiden, zu der uns auf Seiten des Sophisten das Material fehlt.) Nur sollte man diese Argumente nicht ohne weiteres allzu seriös nehmen. Erklärt er z. B. c. 6, S. 42, 22 G. das *αὐτόματον* für einen bloßen Namen, so braucht darin nicht ein Eintreten für wissenschaftlich-kausales Denken zu liegen: es kann sich auch um die dialektische Verwendung eines forensischen *τόπος* handeln. Wenn der Beklagte behauptete, an dem, woran man ihm Schuld gebe, sei nicht er schuld, es sei vielmehr von selbst geschehen, so mußte der Kläger erwidern: Alles hat eine Ursache, das „Von Selbst" ist ein bloßes Wort. So argumentiert hier der Autor gegen diejenigen, welche die Genesung der Kranken nicht auf die ärztliche Behandlung, sondern auf das *αὐτόματον* zurückführen. Allein von diesem *τόπος* bis zum Satze des Leukippos (Frg. 2 D.) ist ein weiter Weg. Die Schrift „Von der Kunst" macht mir nicht den Eindruck, als wäre ihr Urheber auf diesem Wege sehr weit gekommen. Ähnlich urteilt über sie Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. IV, S. 267.

die Eleaten und von der ganzen Abzweckung der Protagoreischen Ontologie gründen.

Die Frage, ob die Relativität des Protagoreischen Seinsbegriffes polemisch gegen den Eleatismus orientiert war, läßt sich somit nur aus inneren Gründen beurteilen. Und es liegt gewiß nahe, sie ohne weiteres zu bejahen. Denn welches Sein könnte absoluter sein als das des Parmenideischen *ὄν*? Bei näherem Zusehen zeigt sich indes doch, daß auch hier alles auf die Auffassung der Begriffe „Scheinen" und „Bedünken" ankommt. Denn wenn das *ὄν* des Parmenides freilich als ein absolut Seiendes gedacht wird, so wird es eben doch als ein solches gedacht, und man kann daher streng genommen nicht sagen, ein solches Seiendes falle nicht unter den Protagoreischen Begriff des Seins, weil sein Sein kein Sein für jemand, oder auch nur speziell für Menschen wäre. Das *ὄν* des Parmenides hat eben ein Sein für den Menschen, insofern der Mensch es denkt, und würde kein Mensch es denken, so würde es auch für keinen Menschen existieren. Auch in der neueren Philosophie gehört ja die Erörterung der Frage, ob das Kantische „Ding an sich" der Erfahrung gegenüber transzendent ist, zu den abgespieltesten Nummern einer unfruchtbaren erkenntnistheoretischen Polemik: schlägt der eine Teil mit dem unwiderleglich scheinenden Argument, es werde doch seinem Begriffe nach ausdrücklich als das Unerfahrbare gedacht, so schlägt der andere mit dem ebenso unwiderleglichen zurück, insofern es als unerfahrbar doch nur gedacht werde, gehöre es, als Genzbegriff der Erfahrung, ihr doch an. Könnte man nur sagen, dies heiße spezifisch moderne Gedankengänge in das antike Denken tragen! Allein in der philosophischen Terminologie des 5. vorchristlichen Jahrhunderts stellt sich der eben angedeutete Gedanke sogar viel einfacher dar als in der des 20. nachchristlichen. Denn daß die Parmenideische Lehre vom *ὄν* eine menschliche *δόξα* sei, dieses *ὄν* selbst somit etwas, *ὃ ἀνθρώπῳ δοκεῖ*, das zu leugnen wäre sicherlich keinem Hellenen in den Sinn gekommen, — keinem wenigstens, der nicht selbst der Lehre des Parmenides anhing, folglich, sollte man denken, am wenigsten dem Abderiten, der ja die Eleatische Lehre bestritt, und dem sie deshalb gewiß nicht als Wahrheit, sondern eben nur als eine menschliche *δόξα* gelten konnte. Ist daher das Protagoreische Prinzip, was dem Menschen erscheine oder ihn dünke, das sei auch für ihn, so allgemein zu interpretieren, wie sein Wortlaut es zuläßt, dann steht es mit der Eleatischen Metaphysik in keinerlei Widerspruch. Ob es aber so allgemein ausgelegt werden darf und muß, daß ist eben bei dem Mangel bestimmter Zeugnisse eine für

uns schwer lösbare Frage. Denn wir können nicht sagen, der Abderit habe nur eine bestimmte Art des Erscheinens und Dünkens als Korrelat des Seins anerkannt. Freilich sagt Diogenes Laertios[417]), Protagoras habe der Seele nur Empfindungsfähigkeit zugeschrieben (*μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις*), ihr also ein nichtsinnliches Denkvermögen überhaupt abgesprochen. Dann könnte er natürlich auch nur demjenigen ein „Sein für den Menschen" zuerkannt haben, was dem Menschen als Gegenstand der Empfindung oder sinnlichen Wahrnehmung „erscheint", und dementsprechend behauptet der christliche Philosophengegner Hermias[418]), der Sophist habe nur dasjenige als „Ding" anerkannt, was der Sinneswahrnehmung unterliege. Allein diese Berichte sind, was übrigens von dem ersten kaum jemand bezweifelt, offenbar direkt oder indirekt aus Platons Theaitetos herausgesponnen, wo indes Sokrates die Gleichsetzung von Erscheinen (*φαίνεσθαι*) und Empfinden (*αἰσθάνεσθαι*) aus Theaitetos erst herausfragt, sich aber dann doch nicht an sie hält, da er neben dem Erscheinen (*φαίνεσθαι*) das Dünken (*δοκεῖν*) als Protagoreisch anführt, und dabei Beispiele wie das Löbliche, das Rechte, das Gesetz heranzieht, die auf keine Weise als Gegenstände der Sinneswahrnehmung begriffen werden können. In der Tat ist es auch sachlich höchst unwahrscheinlich, daß Protagoras Meinungen über solches, was von keinem Menschen sinnlich wahrgenommen werden kann, prinzipiell die Möglichkeit der Wahrheit abgesprochen hätte. Man denke nur daran, daß er die Unerkennbarkeit der Götter nicht nur durch ihre Unwahrnehmbarkeit (*ἀδηλότης*), sondern auch noch durch die Kürze des menschlichen Lebens begründet, d. h. doch wohl durch den Umstand, daß in diesem besonderen Falle die Voraussetzungen für begründete Schlüsse aus Wahrnehmbarem auf Unwahrnehmbares nicht vorhanden seien, woraus a contrario gefolgert werden kann, daß solche Schlüsse ihm prinzipiell als zulässig galten. Auch kann ich es unmöglich für Zufall halten, daß Platon, Aristoteles und Sextus gleichmäßig in ihren Darstellungen der Protagoreischen Lehre dem *ἀνθρώπῳ εἶναι* nicht nur ein *φαίνεσθαι αὐτῷ*, sondern auch ein *δοκεῖν αὐτῷ* entsprechen lassen, so daß also eine grundsätzliche Einschränkung des Seins aufs Empfindbare unmöglich angenommen werden kann.

Freilich ist auch damit noch nicht jede Möglichkeit geschwunden, der Ansicht des Abderiten eine antimetaphysische Tendenz zuzuschreiben. Es könnte nämlich sein, daß er zwischen verschie-

---

[417]) Vors. II. 1², S. 525, 25. [418]) Ibid. S. 532, 1.

denen Arten des „Bedünkens“ (*δοκεῖν*) unterschieden hätte: er konnte einem „Dünken“, das sich im Bereich „möglicher Erfahrung“ hielt, das also etwa prinzipiell Empfindbares, wenn auch tatsächlich nicht Empfundenes, zu seinem Gegenstande hatte, ein Sein entsprechen lassen, und brauchte doch einem prinzipiell über das Gebiet des Empfindbaren hinausgreifenden „Dünken“, wie dem Eleatischen, nicht dasselbe Zugeständnis zu machen. Dafür könnte man anführen, daß ein solcher engerer Begriff empirischer Erkenntnis in dem Gebrauch angedeutet zu sein scheint, der in jener Zeit mehrfach von dem Worte *γινώσκειν* gemacht wird. Es findet sich nämlich sowohl an den beiden kürzlich angeführten Stellen aus Melissos und aus der Schrift „Von der Kunst“ wie auch in dem früher zitierten 1. Fragment des Antiphon die Wortverbindung *ὁρᾶν καὶ γινώσκειν*. Und zwar sieht es nicht so aus, als sollte hiermit, wie man zunächst meinen möchte, der sinnlich-empirischen eine unsinnlich-transzendente Erkenntnis entgegengesetzt werden. Diese letztere Auffassung wäre m. E. bei Melissos geradezu sinnlos, da doch daraus, daß unter gewissen Voraussetzungen das Seiende nicht Objekt unserer sensiblen Erkenntnis wäre, nicht geschlossen werden kann, es wäre auch nicht Gegenstand unserer intelligiblen Erkenntnis, — davon abgesehen, daß an dieser Stelle *ὁρᾶν καὶ γινώσκειν* offenbar synonym mit dem vorherigen *ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι* verwendet wird. Auch Antiphon könnte wohl nicht das „Auf die größte Entfernung hin Erkennen“ neben das „Auf die größte Entfernung hin Sehen“ stellen, wenn er im ersten Fall an unsinnliche, im zweiten an sinnliche Erkenntnis dächte. Und bei allen drei Autoren werden die Ausdrücke kopulativ gebraucht, statt disjunktiv, wie es bei jener anderen Auffassung sein müßte. Besonders der Verfasser von *περὶ τέχνης* läßt ganz unzweideutig dasselbe „gesehen und erkannt“ werden. Es scheint demnach, daß diese Autoren unter *γινώσκειν* empirische Erkenntnis im allgemeinen verstehen, welche Sinneswahrnehmungen, Schlüsse aus solchen, und anderweitige Erkenntnisse über die Gegenstände der Wahrnehmungen, z. B. Werturteile, unter sich begreift, so daß sie dem *ὁρᾶν* als weiterer Begriff an die Seite tritt. Es wäre also möglich, daß Protagoras *δοκεῖν* in ähnlichem Sinne gebraucht hätte. Allein nicht nur mangelt es uns an jedem auch nur andeutungsweisen Zeugnis hierfür, sondern wir werden auch weiterhin aus einem ganz einwandfreien Berichte des Sextus erfahren, daß der Abderit selbst sich metaphysischer Lehren über die den Sinneswahrnehmungen zugrundeliegende Materie und ihre Beschaffenheit keineswegs enthalten hat, somit — wenigstens wenn er

konsequent war — auch dieses die sinnliche Erfahrung prinzipiell transzendierende Denken für ein „Dünken“ (δοκεῖν) gehalten haben muß, dem ein Sein entsprechen könne. Ja Sextus rückt ihm gerade die zwei Punkte seiner Lehre, an denen er jene Grenze überschreitet, tadelnd vor, und indem er in seiner skeptischen Terminologie das Hinausgehen über die Erfahrung als „Dogmatisieren“ bezeichnet, sagt er[419]), darin, daß Protagoras einen Fluß der Materie annehme, und darin, daß er in der Materie Gründe aller Erscheinungen vorhanden sein lasse, dogmatisiere er (δογματίζει). Wollen wir uns demnach nicht auf vage Vermutungen einlassen, sondern uns an das halten, was wir wissen, so müssen wir diese langwierige Auseindersetzung dahin zusammenfassen, daß zwar Protagoras unter jenem „Dem Menschen Erscheinen und ihn Bedünken“, das nach seiner Ansicht das Seiende gegenüber dem Nichtseienden auszeichnen soll, vornehmlich das sinnliche Erscheinen (φαίνεσθαι) verstanden haben mag, daß er jedoch daneben auch ein dem Sein entsprechendes „Dünken“ (δοκεῖν) gekannt hat, und von diesem „Dünken“ auch Meinungen über das, was schon seinem Begriffe nach unempfindbar ist, nicht prinzipiell ausgeschlossen haben dürfte. Daraus folgt aber, daß — unbeschadet seiner anderweitigen Polemik gegen die Eleaten — seine Seinslehre mit der Eleatischen nicht grundsätzlich unverträglich war. Demnach ist auch nicht anzunehmen, daß er die in dem Satze vom Menschen als Maß der Dinge enthaltene Relativität des Seins in bewußtem Gegensatze gegen die absolute Auffassung des Seins bei den Eleaten entwickelt hätte, sondern es scheint, daß er mit ihr einfach etwas, was ihm selbstverständlich schien, zum Ausdruck bringen wollte, mithin wahrscheinlich jenen Satz als einen solchen aussprach, für den er allgemeine Zustimmung in Anspruch nahm. Nicht als Paradoxon, sondern als einleuchtenden Ausganspunkt weiterer Darlegungen dürfte er den Gedanken entwickelt haben: Existierend heißt dasjenige, was für den Menschen existiert, das aber ist, was ihm erscheint oder ihn bedünkt, was er empfindet oder denkt.

Diese Protagoreische Relativität des Seins erfordert aber noch eine kurze, jedoch wichtige Bemerkung. Wir Neueren neigen dazu, eine solche Relativierung des Seins ohne weiteres auch als Subjektivierung des Seins aufzufassen: als sollte damit gesagt sein, es liege im Begriffe des Seins nicht mehr als das Empfunden- und Gedachtwerden in einem menschlichen Bewußtsein. Doch ist diese Auffassung einseitig und rührt nur daher, daß uns dieser subjektivierende

---

[419]) Pyrrh. I. 219.

Gedankengang besonders naheliegt. An und für sich aber läßt sich die Relativierung des Seins ebensogut als eine Objektivierung des menschlichen Erkennens verstehen: es kann damit auch gemeint sein, es liege im Begriffe des Empfunden- und Gedachtwerdens nicht weniger als das Sein. Mit anderen Worten, wird das Seiende definiert als Gegenstand menschlicher Empfindung und menschlicher Gedanken, so kann dies zwar den Sinn haben: Das Seiende ist, seinem Begriffe nach, nichts anderes als das vom Menschen Empfundene und Gedachte, es kann aber ebensowohl auch bedeuten: Alles vom Menschen Empfundene und Gedachte ist, tatsächlich, ein Seiendes[420]). Es ist sehr wichtig, sich dies gegenwärtig zu halten und dem Abderiten zunächst nur die bloße Gleichsetzung des Empfunden- und Gedachtwerdens mit dem Sein beizulegen. Ob er damit den Inhalt des Seinsbegriffes herabmindern oder seinen Umfang erweitern wollte, muß einstweilen dahingestellt bleiben. Es wird sich später aus den klaren, unzweideutigen Zeugnissen der Alten ergeben, daß es ihm jedenfalls mehr um das zweite als um das erste zu tun war: das Wichtige war ihm, daß jeder menschlichen Empfindung und jedem menschlichen Gedanken eine adäquate Realität entspricht, nicht daß jeder Realität auch menschliche Empfindungen und Gedanken entsprechen. Die Relativität des Seins, die darin zum Ausdrucke gelangt, daß Sein nur als Sein für den Menschen (*εἶναι αὐτῷ*) in Betracht kommt, spielt in der weiteren Ausführung seiner Lehre gar keine Rolle. Sie war dem Sophisten eine Selbstverständlichkeit, an der er kein selbständiges Interesse gehabt zu haben scheint, die er aber nicht übergehen konnte, weil sich die genaue Entsprechung zwischen menschlichen Empfindungen und Gedanken einerseits, Seiendem andererseits nur herstellen ließ, wenn Seiendes, dem keine menschlichen Empfindungen und Gedanken entsprächen, von vornherein nicht in Frage kam. Wollen wir den Grundgedanken der Protagoreischen Philosophie,

---

420) Theoretisch ließe dieselbe Definition auch noch zwei andere Ausdeutungen zu. Sie könnte bedeuten: Alles Seiende ist tatsächlich ein vom Menschen Empfundenes und Gedachtes, oder auch: Das vom Menschen Empfundene und Gedachte ist seinem Begriffe nach ein Seiendes. Die erste dieser beiden Erklärungen ist so absurd, daß sie vernachlässigt werden kann; sie würde auf die Allwissenheit des Menschen hinauskommen. Die zweite läßt verschiedene Beurteilungen zu, je nachdem das Sein als psychisches oder als gegenständliches gefaßt wird. Im ersten Falle ist sie eine unfruchtbare Selbstverständlichkeit, im zweiten führt sie zwar für die gerade als nichtseiend gedachten Gegenstände zu gewissen logischen Schwierigkeiten, dürfte aber doch in der Hauptsache berechtigt sein, und ist von Gaunilo zu seiner berühmten Widerlegung des Anselmischen Gottesbeweises verwendet worden. Doch liegen alle diese Deutungen soweit ab von dem Gedankenkreise des 5. Jahrhunderts, daß es nicht einmal nötig scheint, vor ihnen zu warnen.

wie er sich nach dem bisherigen Gange unserer Untersuchung darstellt, in einer der modernen möglichst nahekommenden Ausdrucksweise formulieren und dabei seine eben hervorgehobene Mehrdeutigkeit berücksichtigen, so werden wir ihn so fassen dürfen: Existierendes und Nichtexistierendes unterscheiden sich durch ihre Beziehung zum Menschen; was er empfindet und denkt, das existiert für ihn, was er nicht empfindet und nicht denkt, das existiert für ihn nicht.

31. Es ist nun die zweite der oben aufgeworfenen Fragen zu besprechen: in welchem Sinne spricht Protagoras vom „Menschen"? Meint er damit den Menschen im allgemeinen, also etwa die species Homo Sapiens, oder den einzelnen Menschen, das Individuum? Die Frage ist vielfach verhandelt und verschieden beantwortet worden[421]). Ich glaube, niemand hätte ihre Aufwerfung in größeres Erstaunen versetzt als den Abderiten. Nicht nur, weil, wie Menzel mit Recht bemerkt[422]), „im Sinne von Protagoras der einzelne Mensch und der Mensch als genus keinen Gegensatz bilden" mußten, sondern weil er wahrscheinlich gar nicht verstanden hätte, wie irgend jemand seinen Satz in der einen dieser Auffassungen anerkennen könne, ohne ihm auch in der anderen zuzustimmen. Denn wie er, den theoretischen Voraussetzungen seines Zeitalters nach, seinen Satz allein verstehen konnte, mußte es ihm scheinen, daß die beiden Auslegungen desselben für einen großen Teil ihres Geltungsbereiches mit logischer Notwendigkeit auseinander folgen, für den Rest dieses Bereiches aber wenigstens mit gleicher Notwendigkeit aus einem gemeinsamen Prinzip sich ableiten lassen. Ziehen wir vorerst nur das *φαίνεσθαι*, somit das Gebiet der Empfindungen, in Betracht. Und nehmen wir zunächst an, der Satz des Protagoras sei in seiner „individuellen" Bedeutung zugestanden. Für jeden Menschen existiert also alles, was er empfindet, und nichts, was er nicht empfindet. Dann folgt notwendig, daß was von keinem Menschen empfunden wird, auch für keinen Menschen existiert (*ὅπερ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαίνεται, οὐδὲ ἔστιν οὐδενί*), und umgekehrt, daß was von allen Menschen empfunden wird, auch für alle Menschen existiert (*ὅπερ παντὶ ἀνθρώπῳ φαίνεται, τοῦτο παντὶ ἀνθρώπῳ καὶ ἔστιν*).

---

421) Für die herrschende „individuelle" Auffassung z. B. Zeller, Phil. d. Gr. I⁵, S. 1095 ff.; Natorp, Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnisproblems im Altert., S. 1 ff. Für die „generelle" Auffassung z. B. Th. Gomperz, Gr. D. I³, S. 362 ff. und Apologie d. Heilk. ², S. 22 ff.; Halbfaß, Die Berichte d. Platon u. Aristoteles über Protagoras, Fleckeisens Jahrbb., Suppl. XIII, S. 153 ff. Vermittelnd Laas, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil., Jahrg. 1884, S. 479 ff.

422) Ztschr. f. Pol. III, S. 221, Anm. 4. Die übrigen Betrachtungen, die der Verfasser in dieser Anmerkung anstellt, sind gewiß nicht Protagoreisch.

Die generelle Auffassung ist demnach aus der individuellen mit Leichtigkeit abzuleiten, — und ist auch im Altertum so abgeleitet worden. Denn Sextus, der sonst immer die individuelle Seite des Satzes hervorhebt, formuliert ihn doch dazwischen ganz unbefangen auch so[423]): „Was den Menschen erscheint, das existiert auch, was aber keinem Menschen erscheint, das existiert auch nicht." Nehmen wir nun an, der Satz sei in seiner „generellen" Bedeutung zugestanden. Für die Menschen existiert alles, was sie empfinden, und nichts, was sie nicht empfinden. Ich weiß nicht, welches Beispiel der Sophist für das letztere hätte wählen können, setzen wir ein modernes Beispiel ein, und sagen wir: Die Farbe Ultraviolett, oder die Empfindungsqualitäten, die die Fledermäuse mit ihrem „sechsten Sinne" perzipieren, existieren für den Menschen nicht. Folgt dann nicht, zwar nicht mit logischer, wohl aber mit sachlicher Notwendigkeit, daß auch für den Blinden die Farben nicht existieren? Ebenso das Rot für den Rotblinden, und die Süße des Honigs für den Gelbsüchtigen? Oder in welchem Sinne könnte man behaupten, daß die Farbe zum Blinden in derselben Beziehung steht, in der sie zu den Sehenden steht? Oder nicht in derselben Beziehung, in der Ultraviolett zu den Sehenden steht? In dem Augenblick, wo der Begriff der Existenz relativiert, und speziell auf die Relation des Empfindens gegründet wird, scheint doch die eine Konsequenz so notwendig wie die andere. Natürlich mag sich ein moderner Idealist durch eine vorsichtigere Definition des Existenzbegriffes aus der Verlegenheit helfen. Eine solche müßte griechisch etwa gelautet haben: *ὅπερ τοῖς κατὰ φύσιν αἰσθανομένοις φαίνεται, τοῦτο καὶ ἔστιν* (nicht *ἔστιν αὐτοῖς*, da ja sonst für die *παρὰ φύσιν αἰσθανόμενοι* doch wieder ein anderer Existenzbegriff in Kraft bliebe). Allein eine in solchem Maße aus dem Rahmen des zeitgenössischen Denkens heraustretende Erklärung müßte bezeugt sein, ehe man ernstlich über sie diskutieren könnte. Somit läßt sich auch die individuelle Auffassung aus derselben Relativierung des Seins deduzieren, der allein auch die generelle ihre Begründung entnehmen kann. Gehen wir nun auf das Gebiet des Denkens, auf das *δοκεῖν*, über. Wenn für jeden Menschen alles existiert, was er denkt, und nichts, was er nicht denkt (individuelle Auffassung), so kann offenbar auch für keinen Menschen existieren, was kein Mensch denkt (*ὅπερ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων δοκεῖ, οὐδὲ ἔστιν οὐδενί*), und es muß umgekehrt für alle Menschen existieren, was alle Menschen denken (*ὅπερ παντὶ ἀνθρώπῳ δοκεῖ, τοῦτο παντὶ ἀνθρώπῳ καὶ ἔστιν*, generelle Auffassung).

423) Pyrrh. I. 219.

Wird andererseits vorausgesetzt, für die Menschen existiere alles, was sie denken, und nichts, was sie nicht denken (generelle Auffassung), so ist schlechterdings nicht abzusehen, wenigstens nach den für Protagoras allein denkbaren Voraussetzungen, warum nicht auch für jeden einzelnen alles existieren sollte, was er denkt, und nichts, was er nicht denkt (individuelle Auffassung)? Denn beides folgt mit gleich gutem Recht aus der Relativität der Existenz. Diejenigen Neueren, die zwischen den beiden Auffassungen des Satzes einen Gegensatz, wo nicht gar einen Widerspruch konstruieren, und das sind fast alle, legen unbewußt einen absoluten Seinsbegriff zugrunde: sie denken das Sein als etwas Objektives, und meinen dann, wenn nur das sei, was alle Menschen empfinden und denken, dann könne doch nicht auch schon dasjenige sein, was nur ein Mensch empfindet und denkt. Es hat sich aber ergeben, daß alle antiken Zeugen das Sein in dem Satze vom Menschen als Maß der Dinge als ein Sein für jemand erklären (das *εἶναι* als ein *τινὶ εἶναι*), und daß gerade darin das einzig philosophisch Bemerkenswerte und Interessante jenes Satzes besteht. Will man demnach dem Abderiten nicht gerade dies sein Eigenstes nehmen, so darf man mit jenem absoluten Seinsbegriff bei der Auslegung seines Satzes nicht operieren, und damit verschwindet jener angebliche Widerspruch: denn es kann sehr wohl nur das, was alle Menschen empfinden und denken, für sie alle, und doch auch schon dasjenige, was nur ein Mensch empfindet und denkt, für ihn existieren. Bei Zugrundelegung des Protagoreischen, d. h. relativen Seinsbegriffes läßt sich daher zwischen genereller und individueller Auffassung des Protagoreischen Satzes nicht nur kein Widerspruch, sondern nicht einmal ein Gegensatz nachweisen.

32. Eine ganz andere Frage ist natürlich die, welche dieser beiden Auffassungen für den Sophisten im Vordergrunde stand, und im Sinne welcher derselben er seinen Satz anzuwenden pflegte? Da ist denn festzustellen, daß man sich für eine generelle Verwendung des Satzes vom Menschen als Maß der Dinge wohl überhaupt nur auf drei Stellen berufen kann. Die eigentümlichste von ihnen steht bei Aristoteles, bliebe jedoch unverständlich, wenn nicht auch der Zusammenhang mitgeteilt würde, in dem sie sich findet[424]). Der Stagirit polemisiert in der Metaphysik[425]) gegen die Behauptung der Megariker, es gebe keine von der Wirklichkeit getrennte Möglich-

---

[424]) Dies hat Diels in den „Vorsokratikern" unterlassen. Er zitiert nämlich nur jene Worte, die ich im Text in Anführungszeichen deutsch wiedergebe. So isoliert können sie aber wohl von niemand richtig verstanden werden.

[425]) Met. IX. 3, p. 1046b, 29ff.

keit, resp. keine von der wirklichen Ausübung getrennte Fähigkeit, der Baumeister z. B. sei, solange er nicht wirklich baue, auch nicht imstande, zu bauen. Er würde also, folgert Aristoteles, sowie er aufhört, zu bauen, auch seine Kunstfertigkeit verlieren, und sie dann, sowie er wieder zu bauen beginnt, plötzlich wieder erlangen. So aber stünde es auch mit den leblosen Gegenständen. „Weder kalt noch warm noch süß noch überhaupt empfindbar wäre irgend etwas, wenn es nicht empfunden wird, so daß sie sich zu dem Satze des Protagoras bekennen müßten." Hier wird somit die Fähigkeit der Objekte, empfunden zu werden, bzw. die Sinnesorgane zu affizieren, mit der Kunstfertigkeit des Baumeisters verglichen: hätte dieser keine Baufähigkeit, solange er nicht wirklich baut, so könnte auch jenen keine Empfindbarkeit zukommen, solange sie nicht wirklich empfunden werden, — und diese letztere Annahme impliziere den „Satz des Protagoras". Aristoteles legt also die Protagoreische These, was der Mensch nicht empfinde (und denke), das existiere nicht für ihn, so aus, daß bei dieser Gleichsetzung von Empfindung und Sein auch die Gleichzeitigkeit mitbedungen sei: die Kälte, Wärme, Süßigkeit, überhaupt die sinnlichen Empfindungsqualitäten, existierten nur so lange, als sie empfunden würden; würden sie irgend einmal nicht empfunden, so existierten sie auch nicht. Da er aber hierbei nicht sagt, sie existierten nur für den nicht, der sie gerade nicht empfinde, vielmehr die Frage vom Standpunkte des Objekts aus betrachtet, das ja, so lange es nur von irgend jemand empfunden wird, noch immer seine Empfindbarkeit aktuell betätigt, so bezieht er hier den Satz offenbar auf den Menschen im allgemeinen. Er spricht so, als hätte der Abderit gemeint: Was von irgendeinem Menschen empfunden und gedacht wird, das existiert auch; was aber von keinem Menschen empfunden und gedacht wird, das existiert nicht. Daraus schließt er dann weiter, daß nach Protagoras dasjenige, was in einem gegebenen Augenblicke nicht einmal von einem Menschen empfunden wird, in diesem Augenblick auch nicht existiert. Die Stelle scheint bisher auch deshalb nicht beachtet worden zu sein, weil sie die generelle Auffassung des Protagoreischen Satzes in einer sehr eigentümlichen Nuance zeigt, und zwar in einer solchen, die sich mit ihrer individuellen Auffassung sehr wohl verträgt, während man bisher beide Auffassungen als unverträglich anzusehen gewohnt war. Da nun einerseits Aristoteles auf die individuelle Auffassung häufig Bezug nimmt, war man wohl nicht darauf gefaßt, bei ihm auch der generellen Auffassung zu begegnen. Und da man andererseits die generelle Auffassung so ver-

stand, daß ihr zufolge der Mensch als Gattung, im Gegensatze zum Menschen als Individuum, das Kriterium des Seins oder Nichtseins bilden sollte, so dachte man auch wohl gar nicht an die Möglichkeit einer generellen Auffassung, die, statt die individuelle auszuschließen, sie vielmehr voraussetzt. Die „generelle Auffassung", wie sie bisher verstanden wurde, hätte sich wohl etwa so formulieren lassen: Was von allen Menschen empfunden oder gedacht wird, das existiert; was von keinem Menschen empfunden und gedacht wird, das existiert nicht[426]). Ich will diese Spielart der generellen Auffassung die „kollektive" nennen. Nach Aristoteles aber ergibt sich folgende Formulierung: Was von einem bestimmten Menschen empfunden und gedacht wird, das existiert für ihn, was von einem bestimmten Menschen nicht empfunden und nicht gedacht wird, das existiert für ihn nicht; was aber auch nur von irgend einem Menschen empfunden und gedacht wird, das existiert doch für irgend jemand, es existiert also (existentia simpliciter, im Gegensatze zu jener existentia secundum aliquid), nur was auch nicht einmal von einem Menschen empfunden und gedacht wird, das existiert für niemanden, also überhaupt nicht. Ich will diese Spielart der generellen Auffassung die „distributive" nennen. Ich sehe nun keinen Grund, weshalb wir dem Abderiten diese, durch Aristoteles nahegelegte distributive Auffassung seines Satzes nicht zusprechen sollten, um so weniger, als sie durch die beiden andern Zeugnisse, soweit ihr Wert auch hinter dem der Aristoteles-Stelle zurückstehen mag, bestätigt zu werden scheint. Sextus nämlich, nachdem er die individuelle Auffassung und ihre Begründung durch Protagoras ausführlich dargestellt hat, resumiert folgendermaßen[427]): „Nach ihm also ist der Mensch das Kriterium des Existierenden, denn alles, was den Menschen erscheint, existiert auch, was aber keinem Menschen erscheint, das existiert auch nicht." Dieses Zeugnis wäre wertlos, wenn man es zu der von Sextus eben vorher eingehend dargestellten individuellen Auffassung in Gegensatz stellen müßte, distributiv erklärt aber — d. h. so, daß unter „den Menschen" nicht alle Menschen, sondern nur irgendwelche Menschen zu verstehen sind —, wird es durch keinen Verdachtsgrund angefochten.

[426]) Wie es mit dem steht, was weder von allen Menschen noch von keinem Menschen empfunden und gedacht wird, bleibt freilich dunkel. Und doch hätte gewiß kein Vertreter der generellen Auffassung den Mut, die negative Hälfte des Prinzips so zu formulieren, daß diese Dunkelheit sich erhellte. Denn diese müßte dann lauten: Was nicht von allen Menschen empfunden und gedacht wird, das existiert nicht. Damit aber hätte Protagoras das Reich des Existierenden wohl fast auf nichts reduziert.

[427]) Pyrrh. I. 219.

Bei Hermias aber lesen wir[428]): Protagoras sagt, „Grenzlinie und Prüfstein für die Dinge ist der Mensch, und was der Empfindung unterliegt, ist ein Ding, was ihr aber nicht unterliegt, gehört nicht zu den Arten des Seienden". Wir wissen nicht, aus welcher Quelle der späte christliche Autor geschöpft hat, und wenn wir sein Zeugnis gegen Platon, Aristoteles und Sextus verteidigen müßten, wäre das ein aussichtsloses Beginnen. Da es sich aber vollkommen zwanglos im Sinne der Aristotelischen, distributiven Auffassung verstehen läßt, so hindert uns nichts, in ihm, resp. in seiner Quelle, eine Bestätigung derselben zu erblicken. Es bleibt nur noch die Nebenfrage zurück, ob Aristoteles auch darin der Meinung des Sophisten gerecht wird, daß er aus der distributiven Auffassung des Protagoreischen Satzes schließt, es sei im Sinne desselben das Sein des Empfundenen (und Gedachten) auf die Zeit des aktuellen Empfunden- (und Gedacht-)werdens beschränkt. Dieser Frage gegenüber lassen uns, soviel ich sehe, alle anderen Zeugen im Stich. Es kann also natürlich sein, daß der Stagirit jene Konsequenz in polemisch-tendenziöser Weise in die Prämisse des Abderiten hineingelesen hat. Doch ist mir das aus inneren Gründen nicht sehr wahrscheinlich. Denn die Grundlage der distributiven Auffassung bildet ja die individuelle. Da aber ist es ganz plausibel, zu sagen, daß etwas, was ich nicht empfinde, und woran ich auch nicht denke, für mich nicht existiert. Dann folgt indes, gerade wenn darüber keine besonderen Bestimmungen getroffen werden, eigentlich von selbst, daß etwas, was von niemand empfunden wird, und woran auch niemand denkt, auch für niemand, somit überhaupt nicht existiert. Wir können demnach die hier erörterte Teilfrage zusammenfassend dahin beantworten, daß sich Spuren einer generellen Verwendung des Satzes vom Menschen als Maß der Dinge durch seinen Urheber allerdings nachweisen lassen, daß es sich aber dabei um eine solche Form der generellen Auffassung handelt, die mit der individuellen nicht im Widerspruche steht, sondern sie sogar voraussetzt. Diese „distributive" Auffassung besagt, daß „Existenz schlechthin" demjenigen zukommt, was auch nur von irgendeinem Menschen empfunden oder gedacht wird, während sie demjenigen abgeht, was auch nicht einmal von irgendeinem Menschen empfunden oder gedacht wird, — wobei, wie es scheint, das Präsens „empfunden oder gedacht wird" strenge zu interpretieren ist, so daß auch schon dasjenige, was auch nur in einem bestimmten Augenblicke von keinem

---

428) Vors. II. 1², S. 532, 1.

Menschen empfunden oder gedacht wird, in diesem Augenblicke auch für niemand, d. h. aber überhaupt nicht, existiert[429]).

33. Nach dem Vorangehenden wird es uns nicht wundernehmen, wenn uns für die Verwendung des Protagoreischen Satzes im Sinne seiner individuellen Auffassung weit reichlichere Zeugnisse zu Gebote stehen. So verwendet, nimmt er übrigens nicht selten eine Gestalt, genauer sogar zwei Gestalten an, in denen er uns bisher noch nicht begegnet ist. Wenn alles, was ein Mensch empfindet und denkt, für ihn auch existiert, so entspricht jeder Empfindung und jedem Gedanken ein adäquates Objekt: jede Empfindung und jeder Gedanke ist wahr (*πάσας τὰς αἰσθήσεις καὶ πάσας τὰς δόξας ἀληθεύειν*). Das ist denn auch die eine jener beiden Formulierungen. Giebt es aber überhaupt nur wahre Gedanken, so ist es sinnlos, irgendeinem Ge-

[429]) Aristoteles, Met. X. 1, p. 1053a/b — eine Stelle, deren Wortlaut früher angeführt wurde, — habe ich hier mit Bedacht nicht herangezogen, da sie m. E. weder für die generelle noch für die individuelle Auffassung ins Treffen geführt werden darf. Der Stagirit handelt hier vom Begriffe des Maßes, bemerkt, in gewissem Sinne seien auch Wahrnehmung und Erkenntnis ein Maß ihrer Gegenstände, und fügt hinzu, sofern der Mensch Subjekt der Wahrnehmung und Erkenntnis sei, könne auch er ein Maß des Wahrgenommenen und Erkannten heißen, und insofern besage der Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maß der Dinge, eine bloße Selbstverständlichkeit. Es scheint mir zweifellos, daß Aristoteles hier den Satz des Protagoras nicht in dem Sinne für eine bloße Selbstverständlichkeit erklären will, in dem ihn sein Urheber, und zwar auch nach der Ansicht des Aristoteles, verstand, in dem Sinne nämlich, der Mensch sei das Maß für Sein und Nichtsein aller Dinge überhaupt. Denn daß der Stagirit das Sein für etwas Absolutes, und keineswegs alles vom Menschen nicht Wahrgenommene und nicht Erkannte deshalb auch schon für nichtseiend hielt, sagt er oft genug, und dieser sein Dissens ist ganz unabhängig davon, ob unter „dem Menschen" das Individuum oder die Gattung verstanden wird. Was Aristoteles für eine Selbstverständlichkeit erklärt, ist vielmehr der Satz des Abderiten in einer bestimmten Interpretation, die der Wortlaut desselben, oder doch der seiner ersten Hälfte, allenfalls zuließe, und diese Interpretation kommt zustande, indem man unter „allen Dingen" bloß die wahrgenommenen und erkannten Dinge versteht. Verlegt man so den Prädikatsbegriff ins Subjekt, versteht unter den Dingen von vornherein nur die wahrgenommenen und erkannten Dinge, und setzt weiter voraus, das Wahrnehmen und Erkennen sei ein Messen, dann wird der Satz natürlich wirklich zu einer Tautologie: der Wahrnehmende und Erkennende ist es, der das Wahrgenommene und Erkannte wahrnimmt und erkennt, und es somit, wenn Wahrnehmen und Erkennen ein Messen ist, auch mißt. Diese gewiß nicht sehr tiefsinnige Auslegung, die dem Stagiriten wohl einmal in den Sinn kommen mochte, auf die er aber den gegen Protagoras erhobenen Vorwurf der Trivialität doch nur in einem Momente eristischer Unbilligkeit gründen konnte, ist jedoch von der generellen oder individuellen Auslegung des Protagoreischen Satzes ganz unabhängig: der Mensch als Gattung ist nicht mehr und nicht weniger Subjekt der Wahrnehmung und Erkenntnis, und in diesem Sinne Maß des Wahrgenommenen und Erkannten, denn der Mensch als Individuum. Für die Frage, ob der Abderit bei „dem Menschen" an das Individuum oder an die Gattung dachte, oder auch nur, welche dieser beiden Deutungen Aristoteles ihm beilegte, ist daher die Stelle vollkommen belanglos.

danken zu widersprechen: wahre Gedanken können einander ja gar nicht widersprechen. Gedanken, die einander zu widersprechen scheinen, beziehen sich in Wahrheit auf verschiedene Objekte: ich rede von meiner Wahrheit, Du redest von Deiner Wahrheit. Wenn wir uns auch gleicher Ausdrücke bedienen, scheinbar „dasselbe" behaupten und leugnen, so ist doch diese Dasselbigkeit eine Täuschung: ich rede von meiner Wirklichkeit und habe recht, Du redest von Deiner Wirklichkeit und hast recht. „Widersprechen giebt es nicht" (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*) ist daher auch eine Gestalt, in welcher der Satz des Protagoras, seiner individuellen Auffassung nach, angeführt zu werden pflegt. Und unsere Überschau der Zeugnisse für diese Auffassung mag gleich bei einer Stelle beginnen, an der er in dieser letztgenannten Gestalt erscheint.

In Platons Euthydemos[430]) beweist der Trugschlüsse zum besten gebende Sophist Dionysodoros dem Ktesippos, daß es Widersprechen nicht gebe. Denn jedes Ding (*ὄν*) hat seine Rede (*λόγος*), des Inhalts, daß jenes Ding sei. Reden wir nun beide den logos desselben Dinges, so sagen wir ja dasselbe, widersprechen einander also gewiß nicht. Und wenn keiner von uns den logos jenes Dinges redet, dann erwähnen wir ja das Ding gar nicht, können also gewiß auch nicht darüber streiten. Rede aber endlich zwar ich den logos des Dinges, Du aber den logos eines ganz anderen Dinges, dann rede zwar ich von dem Ding, Du aber redest gar nicht einmal davon; wer aber von einem Dinge gar nicht spricht, wie könnte der dem, der davon spricht, widersprechen? Darauf nun bemerkt Sokrates: Über diese Rede wundere ich mich immer, so oft ich sie auch schon gehört habe, denn auch die um Protagoras (*οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν*) haben sich ihrer häufig bedient, und auch die noch Älteren. — Ich glaube mit den meisten Neueren, daß sich hinter der Maske des Dionysodoros Antisthenes verbirgt, von dem wir ja wissen, daß er die These, es gebe kein Widersprechen, gleichfalls vertreten hat[431]). Gerade dann aber muß Platon die über Dionysodor hinausgreifende historische Bemerkung zum mindesten für zutreffend gehalten haben. Man hat gemeint[432]), der Hinweis auf „noch Ältere" entkleide die angezogene Lehre des Abderiten der Originalität, diese könne also kaum mit dem stets als verblüffendes Paradoxon empfundenen Satze vom Menschen als Maß der Dinge identisch sein. Nun läßt sich wohl nicht bezweifeln, daß Platon unter „den noch Älteren" den Herakleitos versteht, dessen Lehre von der

---

430) P. 285 D—286 C. Die Stelle ist in den „Vorsokratikern" nicht verzeichnet.
431) Arist. Met. V. 29, p. 1024 b, 33 ff. 432) Th. Gomperz, Gr. Denk. I³, S. 469.

Koinzidenz der Gegensätze ja auch als Leugnung der Widerspruchsmöglichkeit angesehen werden kann. Mit der Heraklitischen Lehre aber hängt — nach den schon erwähnten Zeugnissen des Platon und des Sextus — der Protagoreische Satz unstreitig zusammen, so daß in Beziehung auf den Ephesier von absoluter Originalität des Abderiten unter keinen Umständen gesprochen werden konnte. Wir haben also in der Euthydemstelle jedenfalls ein Zeugnis dafür, daß Platon zum mindesten der Schule des Protagoras die These, es gebe kein Widersprechen, und eine der im Euthydem gegebenen ähnliche Begründung dieser These zuschrieb.

In diesen Zusammenhang gehören auch zwei Aristoteles-Stellen. In der Metaphysik nämlich beschäftigt sich der Stagirit mit der Meinung, man könne kontradiktorisch entgegengesetzte Sätze gleichzeitig für wahr halten, die er zunächst[433]) „vielen Naturphilosophen" beilegt, bei denen doch auch vornehmlich an die Herakliteer zu denken sein wird. Er sagt dann[434]), so würden alle Unterschiede aufgehoben. Denn dürfte man ein Merkmal jedem Subjekt sowohl zu- als absprechen, so wären ein Kriegsschiff, eine Stadtmauer und ein Mensch dasselbe, „wie das für jene notwendig ist, die den Satz des Protagoras vertreten. Denn wenn es einen bedünkt, der Mensch sei kein Kriegsschiff, so ist er offenbar keines, — so daß er also auch eines ist, wenn (jeweils) der kontradiktorisch entgegengesetzte Satz (ebenfalls) wahr ist". Und weiterhin heißt es[435]): „Es gehört aber zu derselben Ansicht auch der Satz des Protagoras ... Denn wenn alles, was den Menschen dünkt, oder ihm erscheint, wahr ist, so muß alles zugleich wahr und falsch sein. Denn Viele haben entgegengesetzte Ansichten, und sie glauben, daß die Ansichten ihrer Gegner falsch sind. So daß dasselbe zugleich sein und nicht sein müßte", indem nämlich, um die letzten Worte zu verdeutlichen, wenn alle Gedanken wahr sind, sowohl der Gedanke des A „M ist N" wahr sein muß als auch der Gedanke des B „Der Gedanke des A, M sei N, ist falsch". Es scheint mir nach diesen Stellen, daß Aristoteles die ausdrückliche Leugnung der Möglichkeit des Widersprechens nicht für Protagoreisch hielt, da er sie an der ersten derselben aus „dem Satze des Protagoras" erst ableitet. Nimmt man dazu, daß auch im Euthydem nur von „denen um Protagoras" die Rede ist, so gewinnt es den Anschein, daß die ausdrückliche Behauptung: „Es gibt kein Widersprechen", nicht bei Protagoras stand (was ja auch bei dem Verfasser der Antilogien immerhin verwunder-

---

433) Met. IV. 4, p. 1006a, 2. 434) Ibid. p. 1007b, 19. 435) Ibid. 5, p. 1009a, 5.

lich wäre), sondern erst von Schülern formuliert wurde, — etwa von denselben, die auch die Technik der Fangschlüsse ausgebildet haben werden. Dagegen hält Aristoteles zweifellos den Satz, alle Empfindungen und Gedanken seien wahr, für Protagoreisch, und kennt auch den Satz vom Menschen als Maß der Dinge in individueller Auffassung, da er ja als Beispiel anführt: Wenn es einen bedünkt (*εἰ γάρ τῳ δοκεῖ*) . . . Doch ist dies ein verhältnismäßig schwaches Zeugnis, da ja möglicherweise Aristoteles in seiner Auffassung der Protagoreischen Lehre von Platon hätte beeinflußt sein können[436]). Immerhin können wir aus seinen Äußerungen wenigstens so viel schließen, daß die Auffassung Platons mit dem Texte nicht unvereinbar gewesen sein kann. Ich wende mich nun dieser Platonischen Auffassung selbst zu, wobei ich eine Reihe von Stellen nochmals anführen muß, aus denen ich früher die für die individuelle Auffassung charakteristischen Worte fortgelassen habe.

Im Kratylos lesen wir[437]): „Protagoras, indem er den Menschen das Maß der Dinge nannte, wollte also damit sagen, wie die Dinge mir zu sein scheinen, so sind sie für mich, wie sie dir zu sein scheinen, so sind sie für dich.“ Klarer läßt sich die individuelle Auffassung wohl nicht zum Ausdruck bringen, und dabei ist zu betonen, daß es sich hier um eine gelegentliche Bemerkung handelt, die ebensogut hätte wegbleiben können, so daß von irgendeiner Tendenz der Auslegung keinesfalls die Rede sein kann. Es war also die ehrliche, sachliche Überzeugung Platons, daß der Abderit seinen Satz auf die Gedanken und Empfindungen der Individuen bezog, und jedem dieser Erkenntnisakte relative Wahrheit für das erkennende Individuum zuschrieb: soviel geht m. E. aus der Kratylos-Stelle unwidersprechlich hervor. Wie steht es nun um den Theaitetos[438])? Nachdem Sokrates den Satz des Protagoras zitiert hat, fragt er den Theaitetos[439]): „Sagt er dies nun nicht etwa in dem Sinne: Wie jegliches mir erscheint, so ist es für mich, wie es dir erscheint, so ist es wieder für dich, — Mensch aber bist du, und bin ich?“, worauf Theaitetos zur Antwort gibt: „Gewiß sagt er es in diesem Sinne.“ Nun folgt ein Beispiel: Derselbe Wind erscheint

---

436) Daß er die Schriften des Sophisten nicht selbst gelesen hätte, ist wohl unmöglich.

437) Crat. p. 385 E.

438) Die folgenden Erörterungen über die auf Protagoras bezüglichen Stellen dieses Platonischen Dialogs berühren sich mit den Ausführungen Natorps, Forschgg. z. Gesch. d. Erk.-Probl. im Altert., S. 15 ff.

439) Theaet. p. 152 A ff.

dem Einen kalt, so daß er friert, dem Anderen nicht. „Sollen wir nun dem Protagoras glauben, daß er für den Frierenden kalt ist, für den nicht Frierenden aber nicht?“ Dies wird gesprochen, ehe Platon daran geht, zwischen dem Satze des Abderiten und der These des Theaitetos: Wissen ist Empfindung, Beziehungen herzustellen, ehe also zu einer tendenziösen Auslegung ein Anlaß vorliegt. Doch bedarf es dieses Umstandes nicht, um uns der bona fides Platons zu versichern, da seine Erklärung hier wörtlich übereinstimmt mit der im Kratylos, wo von tendenziöser Interpretation noch keine Rede sein kann. Die Stelle bringt uns demnach nur das eine Neue: das Beispiel; und dieses mag uns aufmerksam machen, wie der Satz auch in individueller Auffassung keineswegs immer so besonders paradox ist; denn daß derselbe Wind für den Frierenden kalt, für den nicht Frierenden nicht kalt sei, ist eine keineswegs paradoxe Behauptung. Ich übergehe nun das folgende: den geheimnisvollen Zusammenhang, in den Platon lächelnd die Lehre des Abderiten mit kynischen und besonders kyrenaischen Lehren bringt, sowie die eingehende Darlegung der letzteren, und halte mich erst wieder bei der Stelle auf, an der Sokrates einen ersten Versuch macht, im Gespräche mit Theodoros den Satz des Sophisten zu widerlegen. Da sagt er nämlich[440]): „Das andere, was er (Protagoras) sonst gesagt hat, hat mir sehr gut gefallen, daß, was jeden dünkt, auch existiert; über den Anfang der Rede aber habe ich mich gewundert, daß er nicht am Anfang der ‚Wahrheit‘ gesagt hat: Aller Dinge Maß ist das Schwein, oder der Hundskopf, oder ein noch absonderlicheres unter den empfindenden Wesen . . .“ Der Einwand richtet sich gegen den Satz in jeder Auffassung[441]), geht also unser gegenwärtiges Interesse nichts an. Der Satz selbst aber wird hier ebenso in individueller Auffassung dargestellt wie früher. Nur ein Unterschied ist zu bemerken. Platon führt die Worte „was jeden dünkt, existiert auch“ (*τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι*) in einem Zusammenhang, in dem er von der Schrift des Abderiten spricht, durch die Wendung ein: „was er gesagt hat“ (*εἴρηκεν*); macht das nicht den Eindruck, als ob jene Worte, die ja in dieser Form freilich nicht Protagoreisch sein können, doch wenigstens dem Sinne nach in dieser Schrift ge-

[440]) Ibid. p. 161 C.

[441]) Er ist übrigens schwach genug, denn Protagoras konnte die angebliche reductio ad absurdum ohne weiteres zugeben: Auch für das Schwein existiert alles, was es empfindet. Nur die generelle Konsequenz hätte eine leichte Korrektur zu erfahren: Was zwar von keinem Menschen, wohl aber von einem Schwein empfunden wird, das existiert doch für irgendein Subjekt, besitzt also auch Existenz im weitesten Sinne des Wortes.

standen haben müßten? Soviel scheint mir klar, daß Platon wenigstens fest überzeugt gewesen sein muß, eine Äußerung dieses Sinnes dort zu lesen. Genau denselben Eindruck erhält man am Anfang der ,,Apologie des Protagoras", die ich im Zusammenhang erst später besprechen will. Die Verteidigungsrede, die der Platonische Sokrates dem Protagoras in den Mund legt, hebt nämlich so an[442]: ,,Ich behaupte aber, daß es sich mit der Wahrheit verhalte, wie ich geschrieben habe (*ὡς γέγραφα*): das Maß des Seienden und Nichtseienden sei jeder von uns (*ἕκαστον ἡμῶν*). Unendlich aber unterscheide sich der Eine vom Andern eben dadurch, daß für den Einen eines ist und erscheint, für den Anderen aber anderes[443]." Auch hier also wird die klar und unzweideutig entwickelte individuelle Auffassung des Protagoreischen Satzes als Inhalt der Schrift des Sophisten bezeichnet. Bald folgt ein dem Beispiel vom Wind ganz analoges: ,,Erinnere dich, daß für den Kranken seine Nahrung bitter erscheint und ist, für den Gesunden aber das Gegenteil ist und erscheint." Und weiterhin heißt es von einer von zwei derart entgegengesetzten Empfindungen oder Meinungen, Andere nennten sie die wahre, er aber die bessere, denn wahrer sei keine, — so daß also auch schon hier (wie bei Aristoteles) die Lehre von der Wahrheit aller Empfindungen und Gedanken für Protagoreisch ausgegeben wird. Auf den möglicherweise ganz oder teilweise fiktiven Charakter dieser ,,Apologie" aber kann man sich demgegenüber nicht berufen, denn mag die Verteidigung noch so fiktiv sein (worüber bald zu sprechen sein wird), sie würde sinnlos, wenn auch die Anklagepunkte frei erfunden wären. Und wie sucht Platon nun die so ausführlich dargelegte Ansicht des Abderiten zu widerlegen? Wenn, sagt er[444], jeder Gedanke (*δόξα*) wahr ist, so müssen auch die Gedanken derer wahr sein, die da behaupten, es sei nicht jeder Gedanke wahr, und da Protagoras nur einer, seiner Gegner aber viel sind, so ist seine Behauptung jedenfalls für viel Mehrere falsch als wahr. Nun aber kommt noch das

---

[442]) Ibid. p. 166 C.

[443]) Diese in indirekter Rede als Zitat aus dem Buche des Abderiten wiedergegebenen Sätze scheinen mir einen zwar exzerptartigen, aber doch so urkundlichen Charakter aufzuweisen, daß ich fast die Hypothese wagen möchte, der Anfang der *ἀλήθεια* habe (attisch) etwa so gelautet: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι. Ἃ γὰρ φαίνεταί τε καὶ δοκεῖ ἀνθρώπῳ, ταῦτα ἔστιν αὐτῷ, ἃ δὲ οὔτε φαίνεται οὔτε δοκεῖ ἀνθρώπῳ, ταῦτα οὐκ ἔστιν. Μυρίον μέντοι διαφέρουσιν ἄνθρωποι ἕτερος ἑτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὡς τῷ μὲν ἕτερα φαίνεταί τε καὶ δοκεῖ, τῷ δὲ ἕτερα.* Besonders die Worte *μυρίον μέντοι διαφέρουσιν* machen mir den Eindruck des Echten und Alten.

[444]) Ibid. p. 170 D — 171 C.

Allerfeinste (κομψότατον). Diejenigen nämlich, welche seine Ansicht bestreiten und für falsch halten, geben nicht zu, daß seine Ansicht, und seine Meinung über die Falschheit ihrer Ansicht, zugleich auch wahr sei, er aber muß nach seiner eigenen Ansicht zugeben, daß ihre Ansicht (nicht jeder Gedanke sei wahr), und auch ihre Meinung über die Falschheit seiner Ansicht, zugleich auch wahr ist, und in diesem Sinne muß er auch zugeben, daß seine eigene Ansicht falsch ist. So daß diese seine Ansicht schließlich für gar niemand wahr ist: nicht für die Andern, die sie ja für falsch halten, aber auch nicht für ihn selbst, da er ja zugeben muß, ihre Ansicht, seine Ansicht sei falsch, sei wahr, wenn anders jede Ansicht wahr ist. Diese Widerlegung (von der ich übrigens später zeigen werde, daß es keine ist) läuft darauf hinaus, die Protagoreische Lehre schlage in ihr Gegenteil um (sie wird von Sextus durch das Schlagwort περιτροπή gekennzeichnet), lehrt uns somit ein doppeltes: sie bestätigt erstens, daß Platon die Lehre, jeder Gedanke sei wahr, für Protagoreisch hielt — wie könnte er den Sophisten sonst unter Berufung auf sie widerlegen wollen? —, und sie zeigt zweitens, daß es sich dabei, wenigstens nach Platons Überzeugung, wirklich auch um theoretische Gedanken, und nicht etwa bloß um Empfindungen oder Urteile über Empfundenes, handelte. Resumieren wir nun das Ergebnis der Überschau über die Platonischen Zeugnisse, so scheint mir durch sie so viel unumstößlich erwiesen zu sein, daß Platon fest davon überzeugt war, Protagoras selbst habe in seiner Schrift seinen Satz in individueller Auffassung — wenn auch natürlich nicht nur in individueller Auffassung — entwickelt, begründet und angewandt, und aus ihm auch die Konsequenz gezogen, es seien alle menschlichen Empfindungen und Gedanken wahr. Trotzdem ist es natürlich gerade denkbar, daß Platon sich getäuscht haben könnte, — obwohl dies bei dem dunkeln Ephesier wahrscheinlicher wäre als bei dem, soviel wir wissen, recht klaren Abderiten. Wird nun die Auffassung Platons durch die anderer Zeugen widerlegt oder angefochten?

Auch Sextus berichtet an zwei Stellen über die Lehre des Sophisten. An der ersten gibt er einen ausführlichen Bericht, den ich für den Augenblick noch übergehe, der aber vieles enthält, was weder bei Platon noch bei Aristoteles steht, so daß es ausgeschlossen ist, Sextus habe aus keinen andern Quellen als aus diesen geschöpft: er muß entweder die Schrift des Abderiten selbst gelesen oder den von Platon unabhängigen Bericht eines Mannes benutzt haben, der sie noch selbst gelesen hatte. So kennt er ja

auch den Titel „Die Niederwerfenden", von dem bei Platon mit keinem Worte die Rede ist. Und wie führt Sextus den Satz des Protagoras ein? Nachdem er ihn zum erstenmal zitiert hat, fährt er fort[445]): „Und deshalb setzt er (als wirklich) nur das, was einem jeden erscheint" (*τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ*). Und an der zweiten Stelle sagt er[446]): „Er behauptet, daß alle Erscheinungen (*φαντασίαι*) und Gedanken (*δόξαι*) wahr seien, und die Wahrheit etwas Relatives, da alles, was irgendeinem erscheint oder ihn dünkt, für ihn ohne weiteres vorhanden sei" (*διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν*). Folglich kennt Sextus ganz wie Platon den Satz vom Menschen als Maß der Dinge in individueller Auffassung, und auch wie Platon die aus dieser Auffassung fließende Konsequenz, alle Empfindungen und Gedanken seien wahr. Auch wenn die Zeugnisse hiermit erschöpft wären, dürfte es doch als eine gesicherte Tatsache gelten, daß Protagoras seinen Satz in individueller Auffassung verwendet und aus ihm die Konsequenz, alle Empfindungen und Gedanken seien wahr, gezogen habe.

Allein wir haben noch einen Zeugen. In ganz anderem Zusammenhange nämlich bemerkt derselbe Sextus folgendes[447]): „Daß nun jeder Gedanke (*φαντασία*) wahr sei, kann man nicht behaupten wegen des Umschlagens (*περιτροπή*), wie Demokritos und Platon gegen Protagoras auseinandergesetzt haben (*καθὼς ὅ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρᾳ ἐδίδασκον*). Denn wenn jeder Gedanke wahr ist, so wird auch der Satz: Nicht jeder Gedanke ist wahr, sobald er gedacht wird, wahr sein, und so wird der Satz: Jeder Gedanke ist wahr, sich als falsch erweisen." Das Argument Platons im Theaitetos ist hier ganz sinngemäß wiedergegeben. Wir erfahren aber, daß es auch schon von Demokritos gegen Protagoras gebraucht wurde. Die Angabe des Sextus in diesem Falle zu bezweifeln, liegt nicht der Schatten eines Grundes vor. Dann muß aber auch schon Demokritos nicht nur den Satz des Sophisten in individueller Auffassung, sondern auch die Lehre von der Wahrheit aller, und zwar auch theoretischer, Gedanken als Protagoreisch gekannt haben. Nun ist jedoch der Abderitische Atomist in diesem Falle ein geradezu idealer Zeuge. Denn er ist der Landsmann und jüngere Zeitgenosse des Protagoras, und ihm wird niemand die Fähigkeit absprechen, einen philosophischen Text zu lesen und zu verstehen. Stimmt er also mit Platon und Sextus in der Erklärung

---

445) Pyrrh. I. 216. 446) Adv. Math. VII. 60. 447) Adv. Math. VII. 389f.

der Protagoreischen Lehre genau überein, so darf es wohl eine feststehende historische Tatsache heißen, daß der Sophist den Satz vom Menschen als Maß aller Dinge in individueller Auffassung verwandt und aus ihm die Folgerung abgeleitet hat, alle Gedanken und Empfindungen seien wahr.

Man hat gegen diese Annahme eingewandt, hätte Protagoras das Individuum für das Maß aller Dinge erklärt, so könnte das nur die Leugnung der Objektivität aller Dinge bedeutet haben, das aber sei der erkenntnistheoretische Standpunkt der kyrenaischen Schule gewesen, das Altertum aber habe durchweg den Standpunkt des Protagoras und den der Kyrenaiker auseinandergehalten[448]). Nun besitzen wir von Sextus eine eingehende Darlegung dessen, was die Behauptung des Protagoras für ihren Urheber bedeutete. Es ist Zeit, diese Darlegung kennen zu lernen, zu untersuchen, ob sie glaubwürdig ist, und, wenn dies der Fall sein sollte, ob der in ihr dargelegte Standpunkt des Protagoras sich wirklich mit dem des Aristippos deckt?

34. Sextus berichtet[449]): „Protagoras behauptet, der Stoff sei fließend (*τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι*), in diesem Flusse fänden zum Ersatz der Fortschwemmungen fortwährend Neuansetzungen statt (*προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι*), und die Empfindungen (*αἰσθήσεις*) verwandelten und veränderten sich je nach den Altersstufen und den übrigen leiblichen Zuständen (*τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων*[450]). Er behauptet auch, in dem Stoffe seien die Gründe (*τοὺς λόγους*) aller Erscheinungen vorhanden (*ὑποκεῖσθαι*), so daß der Stoff an sich selbst alles das sein könne, was Allen erscheint. Die Menschen aber nähmen bald dieses, bald jenes wahr (*ἀντιλαμβάνεσθαι*), je nach ihren verschiedenen Dispositionen (*διαθέσεις*). Denn der normal Disponierte (*ὁ κατὰ φύσιν ἔχων*) erkenne von dem im Stoffe Vorhandenen dasjenige, was den normal Disponierten erscheinen könne, die abnorm (*παρὰ φύσιν*) Disponierten dagegen dasjenige, was den abnorm Disponierten (erscheinen könne). Und auch je nach den Altersstufen und nach Schlafen und Wachen und nach jeder Art von Disposition gelte dasselbe Prinzip.“

---

448) Th. Gomperz, Apol. d. Heilk.², S. 24; Gr. Denker, I³, S. 363.

449) Pyrrh. I. 217ff.

450) An sich könnten solche „Zustände der Körper“ auch die Objekte der Außenwelt angehen, allein nicht nur weist für den Schluß des Satzes die Zusammenstellung mit den Altersstufen auf den menschlichen Leib hin, sondern auch die Fortschwemmungen und Neuansetzungen am Anfang hätten hier, wo sie die Veränderungen der Empfindung motivieren sollen, keine passende Stelle, wenn sie nicht auf innerleibliche Vorgänge zu beziehen wären.

Vor allem sei nun konstatiert, daß dieser Bericht, wie immer es um seine Glaubwürdigkeit und Tragweite stehe, einer kleinen Ergänzung bedarf. Es wird nämlich in ihm, wenigstens ausdrücklich, nur von Empfindungen gesprochen. Wenn indes Protagoras ebenso wie über die Empfindungen auch über die Gedanken urteilte, wie doch aus der Lehre von der Wahrheit aller Gedanken unwidersprechlich erhellt, so muß er auch die Verschiedenheiten der letzteren ebenso wie die der ersteren erklärt haben. Er muß also angenommen haben — wenn nämlich der Bericht des Sextus überhaupt richtig sein sollte —, daß nicht nur die Gründe (logoi) der Erscheinungen, sondern auch diejenigen der Gedanken (*δόξαι*) in den Dingen „vorhanden sind", und daß die Verschiedenheiten der menschlichen Gedanken in der Verschiedenheit der Disposition zum Gewahrwerden der einen oder anderen unter diesen Gründen ihre Ursache habe. Es scheint sogar, daß die auffallende Bezeichnung dieser „Gründe" als „logoi" — statt, wie man erwarten würde, als *αἰτίαι* (Ursachen) — zu Gedanken besser paßt als zu Empfindungen. Denn zu sagen, daß der „logos" der Erscheinung (*φαινόμενον*) Süß im Honig „zugrunde liege" (*ὑποκεῖσθαι*), ist eine sehr wunderliche Redeweise, daß dagegen der „logos" des Gedankens, der Honig sei süß — das heißt aber, der Inhalt des Satzes „Honig ist süß" — im Honig „zugrunde liege", dies ist eine durchaus klare und verständliche Ausdrucksweise. Mag man indes der Vermutung, daß wir in dem Ausdruck „logoi" bei Sextus noch eine Spur dieses ursprünglichen Zusammenhanges vor uns haben, beitreten oder nicht, jedenfalls muß der Bericht des Skeptikers in der eben angegebenen oder doch in ähnlicher Weise ausgestaltet werden, wenn er der Protagoreischen Lehre, wie wir sie anderweitig kennen, zur Gänze gerecht werden soll.

Im übrigen aber vermag ich keinerlei Grund abzusehen, der gegen die Glaubwürdigkeit dieses Berichts zeugen könnte. Da er nicht den Anspruch erhebt, ein wortgetreues Zitat zu sein, so kann es uns nicht wundernehmen, wenn er in der Sprache, nicht des Protagoras, sondern eben des Sextus abgefaßt ist. Gerade bei der Darlegung der Protagoreischen Lehre beobachten wir beständig die Neigung des Skeptikers, die Ausdrücke des Sophisten in die seiner Schulsprache zu übertragen. So erklärt er *χρῆμα* als *πρᾶγμα*, *μέτρον* als *κριτήριον*, oder bemerkt, der Abderit habe die Wahrheit für *τῶν πρός τι* gehalten: daraus wird niemand schließen, er habe die Äußerungen des Sophisten nicht in ihrem Wortlaute gekannt oder nicht richtig verstanden, sondern im Gegenteil, er habe geglaubt, sie so gründlich zu verstehen, daß er es unternehmen konnte, sie in anderen, seinen

Lesern geläufigeren Ausdrücken wiederzugeben[451]). Hatte er also auch unsern Bericht aus dem Original oder aus einer guten Quelle geschöpft, so war es doch ganz natürlich, daß er sein Exzerpt in die wissenschaftliche Sprache seiner Zeit zu kleiden suchte, und dies kann gegen die inhaltliche Treue desselben nicht den mindesten Verdacht erwecken. Andere Verdachtsgründe aber gibt es nicht. Ja daß Sextus oder sein Gewährsmann sich diesen Bericht einfach aus dem Finger gesogen hätte, ist doch geradezu undenkbar; sollten sich aber in ihm einzelne Mißverständnisse finden, so wäre es Sache der Kritik, diese auch im einzelnen nachzuweisen. Daß indes hierzu kein Anlaß vorliegt, wird das Folgende genugsam zeigen.

Ich stehe nämlich nicht an, zu sagen, daß m. E. dieser Bericht uns für das Verständnis der Protagoreischen Philosophie die unschätzbarsten Dienste leistet: er stimmt trefflich zu allem, was wir sonst über sie wissen, er erschließt uns erst die eigentliche Meinung des Abderiten, er stellt den historischen Zusammenhang zwischen ihr und verwandten Denkrichtungen seiner Zeit her, und er gestattet uns endlich, in dem Philosophen den Rhetor und den Menschen wiederzuerkennen.

35. Der Bericht des Sextus stimmt mit allem, was wir sonst von der Protagoreischen Philosophie wissen, nicht nur darin überein, daß er den Kernsatz derselben in individueller Verwendung zeigt, sondern auch dadurch, daß er das letzte Bedenken beseitigt, das der Anerkennung dieser Deutung im Wege stand. Sie sollte den Protagoreismus mit dem Kyrenaismus unterschiedslos zusammenfließen lassen. Was sehen wir nun aus dem Berichte des Sextus? Daß die Philosophie des Protagoras so ziemlich den konträren Gegensatz zu der des Aristippos bildet. Dieser hielt nur die menschlichen Zustände für erkennbar (*μόνα τὰ πάθη καταληπτά*), Protagoras meinte, wir erkennen durch jeden menschlichen Zustand auch ein ihm adäquates Element der äußeren Welt. Wenn der Kyrenaiker alle Zustände in bezug auf ihren Erkenntnisgehalt für gleichwertig erklären konnte, so konnte er das nur im Sinne eines extremen Subjektivismus. Der Abderit dagegen erklärte sie für gleichwertig, weil er ihnen allen gleichen Wert für die Gewinnung objektiver Erkenntnis zuschrieb. Aristippos mochte die objektiv begründeten den bloß subjektiven Zuständen

---

[451]) Auch in seinem Bericht über die „philosophische" Schrift des Gorgias verwendet Sextus, wie wir sahen, für den Begriff „Unerkennbar" den stoisch-skeptischen Kunstausdruck *ἀκατάληπτος*. Und doch sehen wir aus dem libellus de MXG., der statt dessen *ἄγνωστος* sagt, daß diese terminologische Neuerung der sachlichen Treue seiner Berichterstattung nicht den geringsten Eintrag tut.

gleichstellen, weil er auch jenen nicht mehr Erkenntniswert beilegte als diesen. Protagoras stellte die bloß subjektiven Zustände den objektiv begründeten gleich, weil er auch jenen nicht weniger Erkenntniswert zuerkannte als diesen. Seine Lehre war — nach Sextus — die, daß in den Dingen selbst stets beide Glieder eines Gegensatzpaares verwirklicht seien, daß aber jede einzelne menschliche Empfindung und Meinung stets nur eines derselben zu erfassen vermöge. Er meinte, im Honig sei sowohl Süßes als auch Bitteres vorhanden, — wenn auch wohl in verschiedenen Quantitäten. Empfinde daher der Gesunde nur das Süße darin, so sei seine Empfindung zwar wahr, da ja das ihr entsprechende Objekt, das Süße, im Honig wirklich vorhanden sei. Allein diese Wahrheit schließe eine entgegengesezte Wahrheit nicht aus. Denn wenn der Kranke das Bittere im Honig empfinde, so entspreche auch dieser Empfindung eine adäquate Realität, nämlich das im Honig vorhandene Bittere. Wahr also seien beide Empfindungen, doch jede nur für das Individuum, das sie empfindet. Für den Gesunden ist die Empfindung des Süßen, bzw. das auf diese gegründete Urteil, wahr, weil er nur zur Empfindung bzw. Erkenntnis des im Honig vorhandenen Süßen disponiert ist. Für den Kranken ist die Empfindung des Bitteren, resp. das auf diese gegründete Urteil, wahr, weil seine Disposition ihn nur zur Empfindung resp. zur Erkenntnis des im Honig vorhandenen Bitteren befähigt. Der „Stoff" aber wird durch diese Beschränkung der individuellen Empfindungen nicht berührt. Er vermag, nach den Worten des Sextus, „an sich selbst Alles zu sein, was Allen erscheint." Er enthält also die Gegensätze und umfaßt sie. Der Honig ist dem Gesunden süß, dem Kranken bitter. Im Honig liegen diese Gegensätze nebeneinander. „Existenz" freilich kommt nur demjenigen zu, was für ein erkennendes Subjekt existiert, somit Objekt eines Erkenntnisaktes ist, und dies ist niemals der die Gegensätze in sich befassende Stoff an sich, sondern stets nur einer dieser Gegensätze selbst: also niemals jenes Nebeneinander und Durcheinander von Süß und Bitter, das den Empfindungen des Gesunden und des Kranken zugrunde liegt, sondern stets nur entweder das Süße oder das Bittere. Darum ist das Maß der Existenz das Individuum, das aus jenem stofflichen Chaos je nach seiner Disposition das ihm gemäße Ingrediens perzipiert. Nur was auf solche Weise von einem Individuum erkannt wird, das existiert. Denn die Existenz ist relativ und kann nur relativ sein, weil Erkenntnis nur durch die bestimmende und scheidende, eine Auswahl aus den Gegensätzen des „Stoffes" bedingende und ermög-

lichende Disposition eines Individuums möglich ist. Für jedes Individuum existiert an dem die Gegensätze umfassenden Stoffe das, was seiner Organisation und Disposition gemäß ist. Was nun auch nur einem Individuum gemäß ist, das existiert doch irgendwie. Was dagegen auch nicht einmal einem Individuum gemäß ist, das existiert überhaupt nicht, weil es nicht erkannt wird und daher für niemand existiert. Aber wenn die Existenz relativ ist, so ist sie deshalb nicht subjektiv. Nicht das Individuum erzeugt auf irgendeinen Reiz hin, oder von sich selbst aus, die Empfindung, sondern es ist von lauter Wirklichem umgeben, und dasjenige darunter, dem seine körperliche Organisation und Disposition gemäß ist, das empfindet es. Die Empfindung ist also ein realer Prozeß, in dem Wirkliches dem Menschen zum Bewußtsein kommt; er erkennt durch diese Empfindung etwas, was wirklich da ist. Nur welches von den unzähligen Wirklichen er empfinden und erkennen wird, das hängt von ihm ab; das, was er empfindet, ist stets etwas Wirkliches. Es ist daher ganz falsch, Protagoras einen Subjektivisten zu nennen. Er ist im Gegenteil der extremste Objektivist. Jeder menschlichen Empfindung entspricht nach ihm ein Reales und Objektives. Auch der abnormen Empfindung: dem Traum, der Wahnvorstellung, der Sinnestäuschung. Es gibt eigentlich keine Sinnestäuschung. Allein nicht deswegen, weil alle Sinnesempfindungen des Substrates entbehrten und deshalb gleichwertig wären, sondern weil alle ein Substrat haben, und die sogenannte Fehlempfindung nur ein anderes als die Wahrempfindung. Der Kranke empfindet nur etwas anderes als der Gesunde, indes doch etwas ebenso wirkliches; darum sind beide Empfindungen gleich wahr. Weil aber, wenn der Gesunde mit dem Kranken streitet, jeder eigentlich von seiner Empfindung spricht, weil also wirklich, wie es im Euthydemos heißt, Beide von etwas anderem reden, darum gibt es in Wahrheit kein Widerprechen. Denn es ist nicht dasselbe Objekt, von dem Beide Verschiedenes aussagen, sondern jeder redet von dem, was er empfindet, und dies ist ebenso wirklich wie das Empfindungsobjekt des Anderen, nur daß es eben verschiedene Objekte sind. Für den Einen aber existiert das Objekt des Anderen nicht, weil er zu dessen Empfindung nicht disponiert ist, so wenig wie dieser zur Empfindung seines Objekts.

Was aber so für Empfindungen bezeugt ist, das muß nach den Voraussetzungen des Protagoras ebenso auch für Gedanken gegolten haben. Wie die „Gründe“ der Empfindung „im Stoff“ nebeneinander ruhen, so daß jedes Individuum nur das ihm Gemäße empfinden kann, so ruhen auch nebeneinander „im Stoff“ die „Gründe“

der Meinungen. Hält der Eine etwas für löblich, der Andere für schimpflich, so wird die Sache, von der Beide reden, zwei Elemente in sich enthalten, ein löbliches und ein schimpfliches. Der Eine wird disponiert sein, das eine, der Andere, das andere zu denken. Beide Gedanken werden also wahr sein. Jeder wird von dem reden, was zu denken ihm möglich ist, was für ihn existiert. Dies wird demnach für den Einen wirklich löblich, für den Andern wirklich schimpflich sein. Aber es wird nicht dasselbe sein. Und wenn sie streiten, so streiten sie eigentlich um nichts. Denn das, was das Denken des Einen erkennt, erkennt das Denken des Anderen nicht. Das Denken eines jeden aber ist wahr. Denn wer das Löbliche denkt, der denkt nicht etwa nur einen Zustand seiner eigenen Seele, nein, er denkt etwas wirklich Löbliches, das an sich in der Sache ruht, indes freilich nur von dem erkannt werden kann, dessen Denken ihm gemäß ist; und wer das Schimpfliche denkt, denkt etwas wirklich Schimpfliches, das ebenso in der Sache liegt, indes freilich auch nur von dem gedacht werden kann, dessen Denken dazu befähigt ist. Beider Denken ist wahr. Denn in der Sache ist das Schimpfliche neben dem Löblichen vorhanden. Allein der Eine kann das Löbliche, der Andere das Schimpfliche nicht mit seinem Denken erfassen. Darum existiert jenes nicht für diesen, und dieses nicht für jenen. „Im Stoff" aber liegen beide nebeneinander. Jedes von beiden kann gedacht werden, wenn sich ein Individuum findet, das sie zu denken vermag. Dann sind beide Gedanken wahr, denn sie richten sich auf etwas wirklich Vorhandenes, — nur nicht auf dasselbe. Und darum besteht zwischen ihnen in Wahrheit kein Widerspruch. Was könnte objektivistischer sein als diese Denkweise, und weiter entfernt von kyrenaischem Subjektivismus? Sextus hat das objektivistische Moment dieser Lehre sehr scharf erkannt und ausgesprochen, nur daß ihm in seiner Schulsprache der Subjektivismus mit der Skepsis, der Objektivismus mit dem Dogmatismus zusammenfällt. Denn Urteile über subjektive Zustände (*πάθη*) läßt er immer zu[452]), nur wo sie darüber hinausgehen, ertönt das Gebot der *ἐποχή*. Über Protagoras aber sagt er nun[453]): Wir sehen also, daß er über den Satz, der Stoff sei fließend,

---

[452]) Vgl. Pyrrh. I. 211: Daß an denselben Dingen Entgegengesetztes erscheint, ist kein Dogma der Skeptiker, sondern eine Tatsache (*πρᾶγμα*), die den Skeptikern mit allen Philosophen, ja mit allen Menschen gemein ist. Denn niemand wird es wagen, zu behaupten, daß der Honig den Gesunden nicht süß, den Gelbsüchtigen nicht bitter erscheint. Daß er aber beides sei, ist ein Dogma der Anhänger des Ainesidemos, das den Rahmen der Skepsis durchbricht.

[453]) Pyrrh. I. 219.

und über den Satz, die Gründe der Erscheinungen lägen im Stoff, dogmatisiert (δογματίζει), obwohl dies doch undeutlich ist, und wir uns darüber des Urteils zu enthalten haben. Damit sind die zwei Hauptpunkte des Protagoreischen Objektivismus treffend bezeichnet: die grundlegende Annahme eines vom Subjekt unabhängigen Stoffes (in ihrer dogmatischen Bestimmtheit übrigens eine Inkonsequenz, wenn man will: jene Inkonsequenz nämlich, von der noch keine Erkenntnistheorie frei war, denn noch keine hat über das Denken gedacht, ohne selbst zu denken; und wegen dieser Inkonsequenz den Bericht des Sextus anzweifeln, wäre so, als wollte man die Kritik der reinen Vernunft athetieren, weil in ihr vom Ding an sich die Rede ist), vor allem aber die Beziehung jedes subjektiven Erkenntnisaktes auf ein adäquates Objekt, die in der Tat die Lehre des Sophisten zu einer objektivistischen stempelt und sie vom kyrenaischen Subjektivismus durch eine tiefe Kluft scheidet. Damit ist das letzte Bedenken geschwunden, das uns hätte abhalten können, dem Zeugnis des Demokritos, des Platon, des Aristoteles und des Sextus zu vertrauen.

36. Der Bericht des Sextus erschließt uns aber auch erst das eigentliche Verständnis für die Lehre des Abderiten und zeigt uns ihren Wahrheitsgehalt. Hören wir zum erstenmal, er habe alle Gedanken für wahr erklärt, so vermeinen wir, die Rede eines Tollhäuslers zu vernehmen. Doch Absurdität ist eine Funktion der Ungewohnheit. Wer zuerst hörte, die Mehrzahl der alten Denker sei der Ansicht gewesen, es sei für den Menschen kein Unglück, gemartert zu werden, oder die Mehrzahl der neueren Denker halte ein Gebirge nicht für etwas Wirkliches, möchte auch glauben, man erzähle ihm von den Wahnvorstellungen Geisteskranker. Dieser Eindruck verschwindet, wenn man sich in den Gesichtspunkt jener Denker versetzt. Das wird auch Protagoras beanspruchen dürfen, und es wird uns möglich durch den Bericht des Sextus. Alle Empfindungen haben ihre Grundlage in den Objekten, auch wenn sie voneinander abweichen. Das ist nicht nur nicht absurd, sondern — für jede nicht extrem-idealistische Weltansicht — zweifellos richtig. Keine Empfindung käme zustande, wenn nicht ein Objekt existierte, das durch seine Beschaffenheit befähigt wäre, ein Subjekt von bestimmter Organisation und Disposition zu affizieren und es dadurch zur Produktion jener Empfindung anzuregen. Die Empfindung ist das Produkt des Zusammenwirkens von Objekt und Subjekt. Jede Empfindung hat demnach eine objektive Grundlage, und dies gilt von der Sinnestäuschung und der Illusion ebenso wie von der normalen Sinnesempfindung. Das

Reale, das in ihnen erkannt wird, ist zum mindesten die Fähigkeit des Objekts, in einem abnorm disponierten Subjekt die Sinnestäuschung oder Illusion zu erzeugen, und diese in der Fehlempfindung erkannte Fähigkeit des Objekts ist auch wirklich etwas *anderes* als die in der Wahrempfindung erkannte Fähigkeit desselben Objekts, in einem normal disponierten Individuum den normalen Empfindungszustand hervorzurufen. In diesem Sinne sind beide Empfindungen wahr, d. h. sie enthalten eine sachlich zutreffende Erkenntnis, und wenn über sie gestritten wird, so ist der Streit wirklich insofern gegenstandslos, als die in beiden Empfindungen erkannten Wirklichkeiten miteinander gar nicht im Widerspruch stehen, vielmehr nur *zwei Seiten eines* Sachverhaltes darstellen. Dieser Sachverhalt würde lauten: Das Objekt A hat die Fähigkeit, in Individuen von der Art m^1 die Empfindung a^1, in Individuen von der Art m^2 die Empfindung a^2 auszulösen. Empfindet nun ein Individuum von der Art m^1 das Objekt als a^1, so ist seine Empfindung wahr, weil in ihr die erste Hälfte dieses Sachverhaltes zum Ausdruck kommt. Empfindet ein Individuum von der Art m^2 das Objekt A als a^2, so ist seine Empfindung wieder wahr, weil in ihr die zweite Hälfte jenes Sachverhaltes sich ausdrückt. Freilich ist jede dieser Wahrheiten nur eine Teilwahrheit, *eine Seite* der vollen Wahrheit, indes nichtsdestoweniger eine Wahrheit. Gewiß sind wir Neueren der Meinung, daß der Anteil des Subjekts an der Produktion der Empfindung größer ist, als ihn die Alten denken konnten, und daß in Traum und Halluzination der Anteil des Objekts bis zur Null absinken kann. Wird man sich darüber wundern, daß Protagoras anders dachte? Ist es nicht natürlich, daß er das in der Empfindung Erkannte nicht vorsichtig bloß als eine Fähigkeit zur Auslösung von Empfindungen, sondern als objektive Empfindungsqualität bestimmte? Daß er nicht sagte: In der Süß-Empfindung erkennt der Gesunde die Fähigkeit des Honigs, in Gesunden Süß-Empfindungen anzuregen, in der Bitter-Empfindung erkennt der Kranke die Fähigkeit des Honigs, in Kranken Bitter-Empfindungen anzuregen? Sondern daß er meinte: In der Süß-Empfindung erkennt der Gesunde das im Honig vorhandene Süße, in der Bitter-Empfindung erkennt der Kranke das im Honig vorhandene Bittere? Es wäre doch ein Wunder, wenn es *anders* wäre. Das *Prinzipielle* der oben entwickelten Sachlage aber hat er doch wirklich ganz scharf ausgesprochen: Jede Empfindung ist wahr, sofern sie ein objektives fundamentum in re hat, in abweichenden Empfindungen erkennen wir eine Mehrheit solcher fundamenta in re, die im Objekt widerspruchslos zusammenbestehen. Dieses Zusammen-

bestehen wäre die eigentliche, volle Wahrheit, sie ist aber — nach Protagoras — keine Wahrheit für menschliche Individuen, deren jedes durch Organisation und Disposition nur zur Erfassung eines Teiles dieser vollen Wahrheit, demnach einer Teilwahrheit, einer einseitigen Wahrheit, befähigt ist. Die Realität ist über diesen Gegensatz individueller Verschiedenheiten erhaben. Sie ist an sich (*ἡ ὕλη, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ*, sagt Sextus) alles, was in menschlichen, individuellen Empfindungen zum Ausdrucke kommt. Für jedes einzelne menschliche Individuum aber gibt es eine eigene, durch seine individuelle Organisation und Disposition bedingte Wahrheit, welche den ihm gemäßen Teil, die ihm gemäße Seite jener absoluten Wahrheit darstellt. Es ist die Wahrheit der ihm zugänglichen Erkenntnis. Und da Existenz Funktion der Erkenntnis ist, so existiert auch für jedes Individuum nur das, was der ihm zugänglichen Erkenntnis entspricht. Die absolute Wahrheit dagegen, da es kein Wesen gibt, dessen Erkenntnis sie gemäß wäre, existiert auch für niemand, existiert also überhaupt nicht. Hätte Protagoras zur Zeit des Spinoza gelebt, so hätte er gewiß gesagt: Da nur Gott befähigt ist, den „Stoff an sich selbst" mit allen in ihm befaßten Gegensätzen zu erkennen, so existiert die absolute Wahrheit nur für Gott[453a]). Ist es verwunderlich, daß er das nicht gesagt hat? Was aber für Empfindungen gilt, das gilt auch für Gedanken. Auch von Gedanken können wir sagen, daß einem jeden wenigstens insofern objektive Wahrheit zukommt, als in ihm die Fähigkeit des Objektes zum Ausdrucke gelangt, in einem entsprechend organisierten und disponierten Individuum eben jenen Gedanken zu erregen, daß somit in diesem Sinne auch jeder Gedanke sein fundamentum in re hat. Ist aber das die Ausdrucksweise, die wir von einem Denker des 5. Jahrhunderts erwarten dürfen? Ist es verwunderlich, daß diesem der Gedankeninhalt selbst im „Stoff" zu liegen schien? Daß er meinte, jeder Gedanke erfasse irgend eine Seite der Wirklichkeit, besitze demnach ein adäquates Objekt, und es komme ihm deshalb relative Wahrheit zu? Denn er erfasse die dem denkenden Individuum, d. h. seiner Organisation und Disposition, gemäße Seite der Wirklichkeit, sei also die Wahrheit, die dem denkenden Individuum allein zugänglich sei, gerade sein Inhalt existiere für dieses Individuum? Alles menschliche Dafür-

---

[453a]) Vgl. Spinoza, Eth. p. II, prop. 32: „omnes ideae, quatenus ad deum referuntur, verae sunt"; prop. 36: „ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae"; prop. 47, schol., i. f.: „. . . revera dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores et absurda esse putant, non sint."

halten (jede *δόξα*) habe seinen Grund (logos) in den Dingen, insofern sei jedes Dafürhalten wahr, und insofern existiere für jedes Individuum der seinem Dafürhalten entsprechende logos? Es sei dies eben die ihm allein zugängliche Seite der Wirklichkeit?

Wie Protagoras sich dies näher dachte, darauf scheint ein sehr beachtenswertes Wort des Sextus Licht zu werfen. Als erstes Beispiel der die Verschiedenheiten des menschlichen Empfindens bestimmenden körperlichen Dispositionen führt Sextus die Altersstufen an (*παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων*). Vielleicht gehe ich um eine feine Linie, gewiß aber nicht um mehr, über den klar bewußten Gedankengehalt der Protagoreischen Sätze hinaus, wenn ich dabei nicht bloß an Empfindungen, sondern auch an Werturteile denke. In der Schlacht habe sich ein Krieger zurückgezogen, als er der Nähe einer überlegenen feindlichen Abteilung gewahr wurde. Ein Jüngling mag dies schimpflich, ein Greis löblich nennen. Denn jener erblickt in diesem Verhalten Zaghaftigkeit, dieser Behutsamkeit. Nach Protagoras hat jede dieser beiden *δόξαι* ihren logos in der Sache selbst. In jenem Verhalten liegen Zaghaftigkeit und Behutsamkeit, somit Schimpfliches und Löbliches, nebeneinander. Allein Greis und Jüngling sind zu ihrer Wahrnehmung nicht gleichmäßig disponiert. Jener vermag infolge seiner körperlichen Disposition nur die Behutsamkeit, demnach das Löbliche, dieser nur die Zaghaftigkeit, demnach das Schimpfliche, zu erfassen. Beide Ansichten sind wahr, weil beiden ein Reales in der Sache selbst zugrunde liegt, und für jeden ist seine Wahrheit die ganze Wahrheit, weil sie alles enthält, was er an dem Objekt zu erfassen vermag. Streiten mithin Jüngling und Greis, so reden sie aneinander vorbei, denn jeder redet von etwas anderem: der Eine von der dem Vorgang anhaftenden, ihm deutlichen, und allein deutlichen, löblichen Behutsamkeit, der Andere von der dem Vorgang ebenso anhaftenden, ihm deutlichen, und wieder allein deutlichen, schimpflichen Zaghaftigkeit. „Im Stoff" liegt beides nebeneinander, ganz ebenso wie Süßes und Bitteres im Honig. Der Jüngling denkt allein das Schimpfliche, wie der Gesunde allein das Süße empfindet. Der Greis denkt allein das Löbliche, wie der Kranke allein das Bittere empfindet. Beide denken, was sie denken, notwendig, weil sie zum Denken des Entgegengesetzten nicht befähigt sind. Darum ist für jeden sein Gedanke wahr: für den Greis existiert das Objekt seines notwendigen Denkens, die löbliche Behutsamkeit, für den Jüngling das Objekt seines notwendigen Denkens, die schimpfliche Zaghaftigkeit. Für denjenigen, der dies überblickt,

besteht zwischen ihren Werturteilen kein Widerspruch: jeder denkt die ihm gemäße, die ihm allein zugängliche Seite der Wirklichkeit. Und lassen etwa nur Werturteile diese Betrachtung zu? Ist es nicht auch in der Geschichte der Wissenschaft und Philosophie wahr, daß jede Theorie der Quotient aus den Tatsachen und der sie nach den Notwendigkeiten seiner Organisation und Disposition auffassenden Individualität ihres Urhebers ist? Und daß deshalb solche Theorien, nach der tiefen Bedeutung dieses deutschen Wortes, Ansichten sind, die sich von einem der unzähligen möglichen Standpunkte aus auf die Tatsachen eröffnen? Ist es nicht in diesem Sinne wahr, daß auch von widersprechenden Theorien jede ihre Wahrheit hat, weil sie ein anderes Element, eine andere Seite, eine andere Ansicht der Wirklichkeit ins Licht setzt, eben jene, zu deren ausschließlicher Erfassung der Urheber oder Vertreter der Theorie nach seiner Anlage und Eigenart allein befähigt ist? Und daß deshalb unendlich viel Streit ein Streit um nichts ist, weil jeder der streitenden Teile eine andere Seite des Wirklichen im Auge hat, so daß durch das Streben nach der vollen Wahrheit nicht eine Entscheidung zwischen den streitenden Ansichten, sondern ihre Zusammenfassung zu einer höheren Totalität geboten wäre?

Diejenigen freilich mögen eine solche Auffassung rundweg ablehnen, die sich aus der Wissenschaft einen Götzen gemacht haben und behaupten, wer die endgültige und absolute Wahrheit der „Ergebnisse der Wissenschaft“ bezweifle, der begehe ein Sakrileg gegen den „Geist der Wissenschaftlichkeit“, wer leugne, daß es „Wahrheit gebe“, der hebe die Wissenschaft auf. Als wäre die Wissenschaft nicht ein Prozeß, in dessen Verlauf die Gedanken sich innerlich umbilden, um mehr und mehr widerspruchslos und sachgemäß zu werden, und die Wahrheit nicht der ideale, empirisch nie zu erreichende Zielpunkt dieses Prozesses, also ein Grenzbegriff, sondern als wäre die Wissenschaft ein Besitz, der nur eine äußerliche Vermehrung zuließe, und die Wahrheit ein Merkmal der einzelnen Bestandteile dieses Besitzes, demnach ein Erfahrungsbegriff. Diese Auffassung aber ist wohl am wenigsten am Platze in einer Zeit, die ihren Stolz darein setzt, sie habe gelernt, „historisch zu denken“. Denn wo bleibt das historische Denken, ja welchen Sinn hat es überhaupt, wenn menschliche Ansichten darnach bewertet werden, ob sie ein Stück jenes gesicherten Wahrheitsbesitzes sind, statt darnach, ob sie in jenem Umbildungsprozesse diejenigen Durchgangspunkte bezeichnen, welche dieser Prozeß nach seinem bisherigen Verlaufe jeweils erreichen konnte? Wer sich aber einmal auf diesen

Standpunkt gestellt hat, dem erscheint das Neben- und Nacheinander menschlicher Ansichten nicht als ein Chaos wahrer und falscher Sätze, sondern als ein Kosmos an ihrem Ort und zu ihrer Zeit notwendiger und berechtigter Versuche, die Wahrheit, die es nur als eine erstrebte, aber nie als eine besessene „gibt", so zu formulieren und auszusprechen, wie dies eben unter den gegebenen geschichtlichen und individuellen Bedingungen einzig möglich ist.

Diesen Gedanken nun, daß sich menschliche Meinungen nicht nur als ein Konglomerat von Wahrheiten und Irrtümern auffassen lassen, sondern auch als Versuche, verschiedene Seiten der Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen, hat, soviel wir wissen, der Abderit zuerst gedacht, und hat ihn in schroffer, großartiger Einseitigkeit dahin formuliert, alle Gedanken seien wahr, und jeder Streit zwischen widersprechenden Gedanken beruhe auf einem Mißverständnis. Dabei bediente er sich der Sprache des ungefügen Materialismus seiner Zeit, so daß ihm Empfindungs- und Gedankeninhalte nebeneinander „im Stoff" zu ruhen schienen: Süß und Bitter, Löblich und Schimpflich als reale Qualitäten an einem körperlichen Substrate vereinigt. Wer in Wahrheit historisch denkt, wird begreifen, daß er sich so ausdrücken mußte, um den großen Gedanken, der in ihm zur Äußerung drängte, sich selbst und seinen Zeitgenossen überhaupt verständlich zu machen. Er wird auch die Einseitigkeit verstehen, ohne die große und neue Gedanken niemals in die Welt getreten sind. Groß und neu aber wird ihm bei alledem der Gedanke wirklich erscheinen, durch den zum erstenmal in den nichts-als-logischen Dogmatismus Bresche gelegt und eine historische Betrachtung menschlichen Denkens wenigstens angebahnt worden ist: der Gedanke, daß, auch wenn zwei Ansichten einander widersprechen, doch beide subjektiv notwendig und objektiv wertvoll sein können. Und in der Meinung, es gelte, den Sophisten von einer Absurdität zu entlasten, glaubte man die Zeugnisse der Alten so lange umdeuten zu müssen, bis man ihm diesen Gedanken genommen hatte!

Allein man wird fragen: sind denn alle menschlichen Ansichten von der Art der bisher gekennzeichneten? Gibt es nicht gedankliche Gegensätze, über die keine Synthese hinweghilft? Besteht nicht zwischen dem Urteil „Die Winkelsumme im Dreieck beträgt 2 Rechte" und dem Urteil „Die Winkelsumme im Dreieck beträgt 4 Rechte" ein Widerspruch, der nur durch ein Entweder — Oder, nicht durch ein Einerseits — Andererseits entschieden werden kann? Wenn ein Denker die Erde für eine Kugel, ein anderer für eine flache Scheibe erklärt, muß nicht der

Eine recht, der Andere unrecht haben? Gibt es nicht Messungen, die, ohne jede Begründung in der Sache, bloß der menschlichen Unachtsamkeit, Flüchtigkeit, Voreiligkeit, Voreingenommenheit ihre Entstehung verdanken: Rechenfehler, Personsverwechslungen, Vorurteile? Und hatten schließlich Demokritos und Platon nicht recht damit, daß der Satz des Abderiten sich selber aufhebt, weil ihm zufolge auch der Gegen-Satz wahr sein müßte, der doch ihn selbst für falsch erklärt, so daß letzlich jener Satz sich selbst zugleich bejaht und verneint? Auf diese Fragen möchte ich einiges erwidern, da es wohl angebracht scheint, dem lange verkannten Satze auch sachlich zu Hilfe zu kommen (*τῷ λόγῳ βοηθεῖν*). Denn wer erkannt hat, was sich auch heute noch für ihn sagen läßt, wird um so weniger Bedenken tragen, ihn seinem Urheber als ernstgemeinte Überzeugung zuzutrauen. Die Hilfe wird indes am wirksamsten sein, wenn vorerst jenes Moment in der gedanklichen und sprachlichen Formulierung der Protagoreischen Lehre aufgezeigt und als unhaltbar preisgegeben wird, das den heutigen Denk- und Ausdrucksgewohnheiten am meisten widerstrebt.

Der Abderit nennt alle einseitigen Ansichten und Urteile *wahr*. Jene allseitige Ansicht und Beurteilung, welche die Gesamtheit jener einseitigen Ansichten und Urteile zusammenfaßte, gilt ihm als unerreichbar, und deshalb legt er ihr keinen Namen bei. Und der Gedanke, daß wenigstens ein Fortschritt in der Richtung von jenen Einseitigkeiten gegen diese Allseitigkeit hin möglich wäre, liegt zwar, wie sich zeigen wird, nicht *ganz* außerhalb seines Gesichtskreises, steht aber doch jedenfalls nicht im Vordergrunde. *Wir* werden, auch wenn wir seiner Grundauffassung nahestehen, nicht darauf verzichten, gerade jener unerreichbaren allseitigen Beurteilung den Namen der Wahrheit vorzubehalten, und werden die spezifische Leistung der Wissenschaft als stetige — Optimisten mögen sagen, asymptotische — Annäherung an die also verstandene Wahrheit kennzeichnen. Dementsprechend werden wir dem einzelnen, einseitigen Urteil nicht *Wahrheit* zusprechen, sondern einen *Wahrheitsgehalt*. In *dieser* Fassung aber läßt sich die These des Protagoras wohl verteidigen: *Jedem Urteil kommt irgendein Wahrheitsgehalt zu.* Da zu jedem Satze Gegen-Sätze denkbar sind, und wir nie wissen können, ob nicht auch diese einmal mit Überzeugung bejaht werden mögen, liegt darin allerdings auch die Umkehrung: Wir können *niemals* behaupten, irgendein konkretes Urteil enthalte *reine* Wahrheit.

Es ist leicht, diesen Satz als „skeptisch" zu verschreien, es dürfte aber schwer sein, ihn zu widerlegen. Enthält der Satz

„2 mal 2 ist 4" reine Wahrheit? Gewiß in dem Sinne, daß keine neuen Tatsachen hervorkommen werden, die geeignet wären, ihn zu widerlegen. Allein können wir auch verbürgen, daß die Begriffe Zwei, Vier, Mal und Ist sich für alle Zeiten bewähren werden? Hat nicht der Begriff der Zahl durch die Einführung der gebrochenen, negativen, irrationalen, imaginären, transzendenten Zahlen tiefgreifende Umwandlungen durchgemacht? Warum also sollten nicht auch die Begriffe der Multiplikation und mathematischen Gleichheit analoge Veränderungen erfahren? Und wie kann irgendwer wissen, daß auch im Sinne all dieser Umbildungen der Satz „2 mal 2 ist 4" sich noch als „reine Wahrheit" darstellen wird? Sagt man aber, in dem Sinne, in dem wir ihn verstehen, werde er doch allezeit wahr bleiben, so heißt das eben nichts anderes, als daß ihm ein gewisser Wahrheitsgehalt mit voller Zuversicht beigelegt werden kann; und daß dies von jedem Satze, der eine ehrliche Überzeugung ausdrückt, gelte, ist gerade der Sinn der Protagoreischen Lehre. Jeder Satz, der nicht etwa eine Lüge aussagt — und für Lügen gilt weder die These des Abderiten noch ihre hier unternommene Verteidigung —, jedes Urteil also, ist ein Versuch, ein sinnliches oder gedankliches Erlebnis in jenen Begriffen auszusprechen, die dem Urteilenden nach seinem Zeitalter, seiner Individualität, seinem augenblicklichen Zustand zur Verfügung stehen. Jenes Erlebnis nun ist an sich immer wirklich: darum hat jedes Urteil irgendeinen Wahrheitsgehalt; von diesen Begriffen dagegen läßt sich nie ausmachen, ob sie auch nach ihrem ganzen Inhalte und in allen ihren Umbildungen dem Erlebnisse adäquat sind: darum kann keinem Urteil absolute Wahrheit zugesprochen werden. Die Stoiker hielten die Aussage, die äußeren Gegenstände existierten, für das Musterbeispiel eines evidenten („kataleptischen") Urteils. Wenn dieselbe Aussage heute vielfach bezweifelt und kaum mehr von irgendwem für evident ausgegeben wird, so liegt das nicht daran, daß unsere Außenweltserfahrung sich verändert hätte, sondern daran, daß der Begriff der Existenz Modifikationen erlitten hat: dasselbe Erlebnis verlangt nach Formulierung in anderen Begriffen. Lesen wir in einem älteren Berichte, eine Person sei an „Nervenfieber" gestorben, so können wir diesem Satze Wahrheit nicht mehr beilegen, da wir eine Krankheit dieses Namens nicht mehr anerkennen. Hat er deswegen keinen Wahrheitsgehalt? Der Berichterstatter hat einfach ein wirkliches Erfahrungserlebnis in jenen Begriffen ausgesprochen, durch die er es allein apperzipieren konnte. Nur involvieren diese Begriffe eine Gruppierung der Tatsachen, die wir

nicht mehr für zutreffend halten. Auf jene Erlebnisse bezogen, die der Urteilende im Auge hat, ist jedes Urteil wahr; auf alle denkbaren Erlebnisse bezogen, die irgendwer nach dem Wortlaute des Urteils irgendeinmal ins Auge fassen mag, kann keinem Urteil absolute Wahrheit zugesprochen werden. Wenn die Logik von „wahren Sätzen" handelt, so tut sie das in demselben Sinne, in dem die Geometrie sich mit „Geraden" und „Kreisen" beschäftigt: somit ohne Rücksicht darauf, ob es absolut wahre Sätze in concreto gibt. Konkreten, einzelnen Sätzen kann niemals reine Wahrheit, wohl aber stets irgendein Wahrheitsgehalt beigelegt werden[454]). Von diesem Standpunkte aus seien nun noch die vier gegen den Satz des Protagoras erhobenen Einwendungen kurz beantwortet.

Zunächst also: man tut dem Abderiten bitter unrecht, wenn man vergißt, daß seine These nicht eine logische, sondern eine erkenntnistheoretische These ist und deshalb auch nicht von „Gedanken" als logischen Abstraktionen, sondern von Gedanken als psychologischen Realitäten handelt. Kein Anzeichen spricht dafür, er habe bezweifelt, daß zwischen kontradiktorisch entgegengesetzten Sätzen formal ein Widerspruch bestehe, oder angedeutet, die Wahrheit eines derselben könne mit der Wahrheit des andern ohne Widerspruch zusammenbestehen. Seine Behauptung geht dahin, jedes im Denken lebender Menschen wirklich auftretende Urteil sei in einem adäquaten Objekte begründet und insofern wahr. Dabei ist demnach vorausgesetzt, es handle sich um ein Dafürhalten (eine *δόξα*, eine Überzeugung), das sich aus ernstem Nachdenken eines Menschen über das Wirkliche ergibt. Von solchen wirklich gefällten Urteilen, wirklich erlebten Überzeugungen behauptet der Abderit, daß sie jene Seite ihres Gegenstandes adäquat wiedergeben, die der Organisation und Disposition des Individuums gemäß und allein zugänglich ist. Wenn jemand in der Studierstube dadurch ein „Urteil" erzeugt, daß er einen vorliegenden Satz umkehrt oder abändert, so ist das kein menschliches Dafürhalten, kein *ἀνθρώπῳ δόξαν*, das wirklich aus dem Zusammenwirken eines Objekts mit einem es überdenkenden Individuum hervorgegangen wäre, und von dem daher der Satz des Protagoras gälte. In diesem Sinne nun glaube ich, der Satz „Die Winkelsumme im Dreieck beträgt vier Rechte" ist k e i n e *δόξα* im Sinne des Abderiten, weil er kein Urteil ausdrückt, das je ein Mensch ernstlich gefällt hätte. Sollte doch einmal jemand

---

[454]) Die hier angedeuteten Gedanken näher auszuführen, muß ich der 2. Hälfte des II. Bandes meiner „Weltanschauungslehre" (Jena, I 1905, II. 1. 1908) vorbehalten.

dieses Urteil fällen, nämlich mit wirklicher Überzeugung fällen, dann hätte es auch ein fundamentum in re: wir könnten dann aus ihm wenigstens das eine lernen, daß es zu den Eigentümlichkeiten des Dreiecks gehört, in Menschen jener besonderen, ganz außergewöhnlichen Disposition eben jenes Urteil anzuregen, und in diesem Sinne wäre dieses Urteil dann auch für dieses Individuum wahr, d. h. er wäre das notwendige Ergebnis seines Nachdenkens über die Winkelsumme im Dreieck, und insofern dürfte auch ihm ein Wahrheitsgehalt nicht abgesprochen werden. Es ist also prinzipiell darauf zu dringen, daß die These des Protagoras sich nur auf Urteile als psychische Realitäten bezieht, wie sie im wirklichen Erkenntnisprozesse erzeugt werden, nicht aber auf logische Gebilde, die zwar die Form solcher Ergebnisse eines Erkenntnisprozesses haben, in Wahrheit aber durch willkürliche Kombination von Begriffen zustande gekommen sind. Den letzteren, bei deren Entstehung das Objekt überhaupt nicht beteiligt war, trotzdem eine, sei es auch nur auf ein Individuum beschränkte erkenntnistheoretische Geltung beizulegen, hätte schlechterdings keinen Sinn, von den ersteren dagegen läßt sich allerdings behaupten, sie höben — auch wenn sie einander formal widersprechen — doch in jedem Falle an ihrem Objekt diejenige Seite hervor, die dem urteilenden Individuum allein zugänglich sei, und es dürfe ihnen deshalb individuelle Wahrheit, oder modern gesprochen, ein objektiver Wahrheitsgehalt, nicht aberkannt werden.

Hiervon aber machen — um zur zweiten der angeführten Einwendungen überzugehen — auch Fälle des Streites über Tatsachen keine Ausnahme, und auch ein Problem wie das der Erdgestalt beweist nichts gegen die Protagoreische Theorie. Denn das Urteil, die Erde sei eine flache Scheibe, ist doch nicht etwas willkürlich Konstruiertes, sondern gibt in Begriffen jene Seite der Wirklichkeit wieder, die sich der unmittelbaren Anschauung kundgibt, während das Urteil, die Erde sei eine Kugel, dieselbe Wirklichkeit wiederspiegelt, wie sie sich dem vergleichenden und kombinierenden Denken darstellt. Für ein Individuum nun, dem diese Leistungen des vergleichenden und kombinierenden Denkens unzugänglich sind, ist doch die Erde wirklich eine flache Scheibe, und zwar so sehr, daß es den Grad der Sicherung dieses Satzes wohl als Maßstab für gesichertes Sein überhaupt verwenden möchte: „so wahr die Erde flach ist", wird für ein solches Individuum geradezu eine Beteuerungsformel sein. Ein Zweifel an dieser Behauptung würde auf ein solches Individuum etwa so wirken, wie ein Zweifel an der Behauptung, 2 mal 2 sei 4, auf uns wirkt. In

beiden Fällen drückt eben der bejahte Satz ein unzweifelhaft gewisses Erlebnis in jenen Begriffen aus, die dem Urteilenden allein zur Verfügung stehen, und der Gedanke an eine mögliche Unangemessenheit dieser Begriffe liegt naturgemäß gänzlich außerhalb seines Gesichtskreises. Für den auf Grund der bloßen Anschauung urteilenden Menschen stellt das Urteil, die Erde sei flach, die einzige auf seiner Erkenntnisstufe mögliche Erkenntnis des Gegenstandes dar. Darin liegt sein Wahrheitsgehalt, oder, antik gesprochen, seine individuelle Wahrheit. Gewiß hätte Protagoras diesen Gedanken nur auf die höchst primitive Art ausdrücken können, die beiden widersprechenden Urteile über die Erdgestalt seien beide wahr, weil in der Erde tatsächlich „das Kugelförmige" und „das Flache" nebeneinander lägen. Dies war eben die Ausdrucksweise seiner Zeit. Unrichtig aber ist selbst diese primitive Ausdrucksweise nicht. Denn beides liegt ja wirklich in der Erde nebeneinander: die Eigenschaft, dem Auge flach, und die Eigenschaft, dem Denken kugelförmig zu erscheinen. Ganz analog aber steht es in allen Fällen eines Streites um Tatsachen. Hält der Ankläger einen Angeklagten für schuldig, der Verteidiger für unschuldig? Dann sind wohl zwei Fälle zu unterscheiden. Es kann sein, daß dem Ankläger und dem Verteidiger nicht dieselben Tatsachen bekannt sind, wobei zu den Tatsachen natürlich auch die Charakterbeschaffenheiten zählen. Dann liegt jene Konstellation vor, von der es im Euthydemos heißt: In Wahrheit reden die beiden gar nicht von demselben Ding. Jeder redet von der ihm bekannten Gruppe von Tatsachen, und diese mag seine Überzeugung ganz wohl sachlich zu begründen vermögen. Die ausgewählten Fakten, die jeder von den Beiden kennt, mögen zu einem entsprechenden Urteil unausweichlich drängen. Jene Fakten mögen sich ohne dieses Urteil gar nicht denken lassen. Dann entbehren die beiden Urteile gewiß nicht der gegenständlichen Begründung und damit eines Wahrheitsgehaltes, oder, in der Sprache des Sophisten, individueller Wahrheit: jedes ist eben ein angemessener Ausdruck für die Tatsachen, soweit sie dem Urteilenden bekannt sind. Diese Einschränkung aber teilen jene beiden Urteile mit allen wissenschaftlichen Sätzen: auch diese können durch das Hervorkommen neuer Tatsachen umgestoßen werden, und es kann sich so die Nötigung ergeben, die in jenen Sätzen ausgesprochenen Erlebnisse in anderen Begriffen zu formulieren. Es kann indes auch sein, daß beiden Teilen dieselben Tatsachen bekannt sind, und daß die Verschiedenheit ihrer Überzeugungen auf der Verschiedenheit ihrer Denk- und Gefühlsweise beruht. Dann bleibt es doch immer ein

objektives Merkmal des beiderseits angenommenen Sachverhaltes, daß er zu entgegengesetzten Deutungen Anlaß geben kann. Er ist dann objektiv zweideutig, kann so und so ergänzt und konstruiert werden, oder, Protagoreisch gesprochen, Schuld und Unschuld liegen in ihm nebeneinander, und welche dieser beiden Qualitäten jeder der beiden Teile sieht, darüber entscheidet seine Organisation und Disposition. Diese als gegeben angenommen, fällt er sein Urteil mit Notwendigkeit. Dieses Urteil ist demnach das einzige Urteil, in dem er den Sachverhalt zu beurteilen vermag: insofern besitzt es für ihn individuelle Wahrheit; modern ausgedrückt, in diesem Urteil erfaßt er zutreffend die Eigentümlichkeit des Sachverhaltes, von einem Individuum seiner Organisation und Disposition in dieser Weise beurteilt zu werden, und insofern kommt auch diesem seinem Urteil ein objektiver Wahrheitsgehalt zu.

Allein vielleicht handelt es sich gar nicht um dauernde Organisations- und Dispositionsverschiedenheit, sondern nur um augenblickliche Verschiedenheiten der Aufmerksamkeit, Konzentration, Besonnenheit, Unbefangenheit? Damit kommen wir zu dem dritten der hier besprochenen Einwendungen gegen den Satz des Abderiten: es gebe Meinungsverschiedenheiten, die nur auf zufälligen, momentanen Störungen der Denktätigkeit beruhten, somit gar kein fundamentum in re besäßen. Ich habe 17 mit 7 zu multiplizieren, also 70 und 49 zu addieren. In meiner Zerstreutheit vertausche ich 70 mit 60 und rechne so 109 statt 119 heraus. Ist das nicht ein bloßer Irrtum, demnach eine doxa, der keinerlei gegenständliche Wahrheit zukommt? Man darf mit Fug bezweifeln, daß der Abderit an solche Fälle gedacht hat, und die bloß vorübergehende Meinung, 7 mal 17 sei 109, für eine *δόξα ἀληθεύουσα* hielt. Allein grundsätzlich mußte er einen solchen Unterschied nicht machen. Denn momentane Zerstreutheit ist ja durch die Organisation und Disposition des Individuums ebenso bedingt wie dauernde Einseitigkeit: für den Zerstreuten, solang er ein Zerstreuter ist, ist 7 mal 17 in ganz demselben Sinne 109, in dem für den Gelbsüchtigen, solang er ein Gelbsüchtiger ist, der Honig bitter ist. Meinte daher der Abderit, im Honig liege neben dem Süßen das Bittere, der normal Disponierte nehme jenes, der abnorm Disponierte dieses wahr, so konnte er ganz ebenso auch annehmen, in dem Produkt 7 mal 17 läge neben der Gleichheit mit 119 auch die Gleichheit mit 109, der Aufmerksame erkenne jenes, der Zerstreute dieses: in dem Produkt „an sich" liege beides nebeneinander, allein der Erkenntnis des Einen sei nur die eine dieser beiden Eigenschaften, der

des Andern nur die andere gemäß, jedes dieser beiden Urteile sei daher „individuell wahr". Aber auch wir werden zugeben müssen, daß es ebenso eine objektive Eigenschaft des Produkts 7 mal 17 ist, den Zerstreuten zu seiner Gleichsetzung mit 109, wie den Aufmerksamen zu seiner Gleichsetzung mit 119 anzuregen, daß also auch in jenem ersteren Urteil ein gegenständliches Merkmal des Produkts 7 mal 17 sachgemäß hervortritt, das in dem letzteren — wenn auch freilich zu allen praktischen Zwecken sehr mit Recht — vernachlässigt zu werden pflegt; daß somit auch jenem ein gewisser, freilich dürftiger, objektiver Wahrheitsgehalt nicht abgesprochen werden darf.

Was aber endlich das Demokritische Argument von der Selbstaufhebung des Protagoreismus betrifft, so ruht es auf der petitio principii, als schlösse die logische Unverträglichkeit zweier Sätze die erkenntnistheoretische Bedeutungslosigkeit mindestens eines derselben in sich. Daß die logische Betrachtung der Gedanken, nach der von zwei entgegengesetzten Urteilen eines falsch sein muß, und ihre erkenntnistheoretische Betrachtung, nach der beide etwas Wirkliches erfassen können, einander formal widerstreiten, ist klar. Daraus folgt aber mit nichten, daß nicht diesen beiden Betrachtungsweisen zwei verschiedene Seiten des wirklichen Denkens und Erkennens entsprechen könnten. Protagoreisch gesprochen, es können im Denken „das Verträgliche" und „das Unverträgliche" nebeneinander liegen; modern gesprochen, es kann die logische Betrachtung des Denkens, für die von zwei widersprechenden Sätzen nur einer wahr sein kann, eine wirkliche Eigentümlichkeit des Denkens zutreffend hervorheben, desbalb für den Logiker notwendig und insofern berechtigt sein[455]), und es kann doch auch die erkenntnistheoretische Betrachtung des Denkens, für die auch widersprechende Sätze ihren Wahrheitsgehalt haben mögen, ein wirkliches Merkmal des Denkens erfassen, dem Erkenntnistheoretiker unentbehrlich und insofern berechtigt sein. Hätte demnach Demokritos den Protagoras gefragt: „Wenn alle Urteile wahr sind, wie steht es dann mit meinem Urteil, daß nicht alle Urteile wahr sind?", so hätte Protagoras ruhig zur Antwort geben dürfen: „Gewiß hat auch dies dein Urteil seine

---

[455]) Durch die Anerkennung dieser relativen Berechtigung der logischen Betrachtungsweise unterscheidet sich der hier angedeutete erkenntnistheoretische Standpunkt von dem des modernen „Pragmatismus" oder „Humanismus", wie ihn namentlich F. C. S. Schiller mit der Lehre des Protagoras in Verbindung gebracht hat, anscheinend übrigens ohne deren Fassung bei Sextus zu beachten, in der doch eigentlich ihr Sinn erst deutlich wird. Schiller hält sich vielmehr in seinem Aufsatze „Plato or Protagoras?" (Mind. XVII, S. 520ff.) ausschließlich an die „Apologie des Protagoras" in Platons Theaitetos.

Wahrheit. Gewiß ist es nicht eine willkürliche Annahme, wenn die Menschen meinen, es seien nicht alle Urteile wahr. Gewiß erfaßt auch dieses Urteil eine wirkliche Eigentümlichkeit des Denkens, nämlich seine logische, sich in den polaren Gegensätzen von Wahr und Falsch bewegende Natur. Gewiß ist daher, wenn du nach deiner Disposition ausschließlich oder vorwiegend zu logischem Denken befähigt bist, dieses Urteil für dich wahr und auch objektiv begründet, weil es eine Seite des wirklichen Denkens erfaßt. Das hindert mich aber nicht, zu urteilen, daß jedes Urteil ein Bild der Wirklichkeit zeigt, und zwar jenes Bild, in dem sie sich dem Urteilenden, wie er nun einmal organisiert und disponiert ist, allein zu zeigen vermag. Das hindert nicht, daß auch dieses mein Urteil keine willkürliche Annahme ist, vielmehr ebenfalls eine wirkliche Eigentümlichkeit des Denkens erfaßt, nämlich seine erkenntnismäßige Natur, vermöge deren es sich stets als das Ergebnis eines Zusammenwirkens eines Objekts mit einem einseitig organisierten und disponierten Individuum äußert. Das hindert nicht, daß, wenn ich ausschließlich oder vorzugsweise zu solchem erkenntnistheoretischen Denken befähigt bin, dieses Urteil für mich wahr und gleichfalls objektiv begründet ist, weil es eine andere Seite des wirklichen Denkens erfaßt. Mit anderen Worten, daß nicht alle Urteile wahr sind, ist gewiß für dich und deinesgleichen eine Wahrheit, und es ist gut, daß sie ausgesprochen wird, weil das Denken gar nicht anders fortschreiten kann, als indem es ein Urteil als falsch verwirft und ein anderes als wahr ergreift; allein daß doch auch alle Urteile ihre Wahrheit haben, ist gewiß nicht minder eine Wahrheit für mich und meinesgleichen, und es ist gut, daß auch sie ausgesprochen wird, weil die Erkenntnis sich gar nicht anders auf eine höhere Stufe erheben kann, als indem sie zwei unverträgliche Erkenntnisse zu einer höheren Erkenntnis zusammenfaßt, nachdem sie eingesehen hat, daß jene nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Sachverhaltes ausdrücken."

37. Ich habe mich, um den Gedanken des Abderiten verständlich zu machen, so weit von den Quellen entfernt, daß man leicht glauben könnte, die Lehre des Sophisten, wie sie hier nach Sextus dargestellt wurde, trete aus dem Gedankenkreise des 5. Jahrhunderts überhaupt heraus. Um so erfreulicher ist die Wahrnehmung, daß gerade bei solcher Darstellung diese Lehre erst ihre natürlichen Berührungspunkte mit dem Denken der Zeitgenossen findet. Dabei lege ich auf das, was nie bezweifelt werden konnte, nämlich auf die unleugbare Beeinflussung des Protagoras durch Herakleitos, noch das geringere

Gewicht. Schon der Ausdruck des Sextus, „die Materie sei fließend" (τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι), weist ja unverkennbar auf einen Anschluß des Abderiten an den Ephesier hin. Ferner bezeugt Platon[456]) mit ausdrücklichen Worten, Protagoras sei mit Herakleitos (und Empedokles) in dem Satze einig gewesen: Es gibt kein Sein, nur ein Werden (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται). Und auch die ganze Lehre von dem Nebeneinanderliegen der Gegensätze zeigt das Gepräge desselben Einflusses. Denn wenn nach Protagoras dasselbe zugleich süß und bitter, dasselbe zugleich löblich und schimpflich ist, so ist dies ja eigentlich nur praktisch ausgemünzter Heraklitismus. In der Voraussetzung des Ephesiers, dasselbe sei Tag und Nacht, Winter und Sommer, Hunger und Sättigung, Leben und Tod, Wachen und Schlafen usw. usw., liegt ja die Protagoreische Lehre von der Wahrheit widersprechender Urteile gleichsam unentwickelt eingeschlossen, und in diesem Sinne kann man sagen, Protagoras habe gar nichts anderes getan als die Voraussetzungen des Herakleitos entwickelt und zur Reife gebracht. Fanden wir daher in den „Doppelreden" massenhaft Heraklitisches Gut, so werden wir die Vermutung, dasselbe entstamme den Antilogien des Abderiten, jetzt wohl als ziemlich gesichert betrachten können, mag nun in den Protagoreischen Antilogien das Heraklitische mehr in den „Reden" oder in den „Gegenreden" gestanden haben, — eine schwierige und, wie ich glaube, derzeit noch unlösbare Frage.

38. Allein auch eine noch viel bedeutsamere Abhängigkeit als die von Herakleitos wird m. E. durch den Bericht des Sextus für Protagoras erwiesen. Hat nämlich dieser gelehrt, im Honig finde sich das Bittere neben dem Süßen, und so überhaupt in jedem Objekt neben der normalerweise perzipierten auch die entgegengesetzte Qualität, so ist das doch eigentlich nichts anderes als eine praktische Anwendung der Anaxagoreischen Stofflehre, der zufolge sich in jedem Stoffe Teile aller anderen Stoffe finden: „Alles ist in Allem"[457]), „In Jedem ist ein Anteil von Jedem"[458]) (ἐν παντὶ πάντα, ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν). Auf diese Weise erklärt es sich höchst einfach, woher das Bittere in den Honig kommt: nach Anaxagoras muß ihm ja Galle beigemischt sein, und der „abnorm Disponierte" (ὁ παρὰ φύσιν ἔχων) ist einfach der, der diese sonst unbemerkten Beimischungen perzipiert. Was aber vom Honig gilt, gilt auch von allem Andern. Da nach Anaxagoras überall Alles

[456]) Theaet. p. 152 E. In den „Vorsokratikern" habe ich diese Stelle vergebens gesucht.

[457]) Anax. Frg. 6 D. [458]) Ibid. Frg. 12 D.

ist, so begreift sich freilich, daß alle Urteile wahr sein müssen, da ja in der Außenwelt an jeder Raumstelle und zu jeder Zeit die Objekte aller überhaupt möglichen Existenzialurteile vorhanden sind: „Auch jetzt noch ist Alles am selben Ort"[459]) (*καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ*). Es begreift sich aber auch, wie Protagoras dazu kam, seine Lehre so kraß materialistisch zu formulieren: er knüpfte sie damit an „die neuesten Errungenschaften der Naturwissenschaft" seiner Zeit an. Wenn er dann das Anaxagoreische Prinzip auch auf Nichtstoffliches ausdehnte — nämlich auf solches, das wir als nichtstofflich zu betrachten gewohnt sind —, und allem Vermuten nach, wie Süßes und Bitteres, so auch Löbliches und Schimpfliches „überall zugleich" sein ließ, so ist das zunächst seine Sache, — gar weit aber wird er sich auch damit von der Denkweise seines Gewährsmannes kaum entfernt haben, von dem wir ja wissen, daß ihm auch die „Vernunft" oder der „Geist" (*ὁ νοῦς*) ein Körper war wie andere Körper, nur „das feinste und reinste von allen Dingen" (*λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον*[460]). Daß dies jedoch nicht willkürliche Mutmaßungen sind, sondern daß Protagoras wirklich bis in seine Ausdrucksweise hinein von Anaxagoras abhängt, dafür besitzen wir doch auch ein unverächtliches äußeres Zeugnis. Von allen philosophischen Autoren hat, soviel wir wissen, außer Protagoras nur Anaxagoras den Ausdruck *πάντα χρήματα* wirklich gebraucht[461]). Dafür begegnet er in dessen doch recht dürftigen Bruchstücken nicht weniger als dreimal: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, σπέρματα πάντων χρημάτων, λεπτότατον πάντων χρημάτων*[462]). Und noch mehr: die erste dieser drei Stellen enthält die Worte, mit denen Anaxagoras seine Schrift über die Natur eröffnet hat. *Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν,* hob er an. Begann nun die „Wahrheit" des Protagoras mit den Worten: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος,* so ist es wohl schwer, das für einen Zufall zu halten. Allem Vermuten nach stellte vielmehr der Sophist bewußt die Worte jenes Autors an den Anfang, dem er die naturphilosophischen Voraussetzungen seiner Rede entlehnte. Der ganze Protagoreismus ist, von diesem Gesichtspunkte aus gesehen, nichts als eine Ergänzung des Anaxagoreis-

---

[459]) Ibid. Frg. 6 D.

[460]) Ibid. Frg. 12 D. — Um wieviel weniger paradox übrigens derartige Ansichten den Alten erschienen als uns, um dies einzusehen, braucht man sich nur dessen zu erinnern, daß selbst eine relativ so hoch entwickelte Philosophie wie die stoische nicht den geringsten Anstand nahm, Gutes und Schlechtes, Tugend und Laster für Körper (*σώματα*) zu erklären (Sto. Vet. Frgg., ed. Arnim, Bd. III, S. 20f., S. 70).

[461]) Indirekt liegt er noch vor bei Leukippos, Frg. 2 D.: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.*

[462]) Anax. Frg. 1, 4, 12 D.

mus. Der Klazomenier hatte gezeigt, daß „alle Dinge“ überall vorhanden sind; der Abderit setzt hinzu: Von diesen Dingen aber empfindet Jeder das, zu dessen Empfindung ihn seine Organisation und Disposition befähigt; diese, und nur diese existieren für ihn; und so ist jeder Mensch das Maß aller Dinge[463]). Und ist es etwa von vornherein unwahrscheinlich, daß Protagoras gerade durch Anaxagoras beeinflußt wurde? So wenig, daß es geradezu die wahrscheinlichste unter allen vorgängigen Möglichkeiten heißen darf. Anaxagoras war etwa 20 Jahre älter als Protagoras. Beide lebten zeitweise in Athen, Beide waren mit Perikles befreundet, Beide wurden dort der Gottlosigkeit angeklagt und entzogen sich der Verurteilung durch die Flucht[464]). Dies muß man im Auge behalten, wenn man rückblickend etwaige Zweifel an dem Berichte des Sextus würdigen will. Der Skeptiker teilt uns die metaphysische Begründung des Protagoreischen Satzes mit. Diese Begründung zeigt sich als die legitime Fortbildung der Stofflehre eines zeitgenössischen Denkers, der sein Werk mit denselben Worten eröffnet hat wie der Abderit selbst. Und dieser Denker ist unter allen Zeitgenossen gerade derjenige, mit dem ihn eine weitgehende Lebens- und Schicksalsverwandtschaft verband. Das kann man wohl nicht als zufälliges Zusammentreffen betrachten, sondern muß darin vielmehr ein vollgültiges Zeugnis für die Treue des Sextus-Berichtes erblicken.

39. Allein der Bericht des Sextus läßt uns auch in dem Philosophen den Menschen und den Redner wiedererkennen. Als die Grundeigentümlichkeit des Menschen erschien uns früher der Gegensatz zwischen

---

[463]) Abhängigkeit des Protagoras von Anaxagoras vermutete schon Halbfaß (Die Ber. d. Platon u. Aristoteles über Protagoras, Fleckeisens Jahrbücher, Suppl. XIII, S. 163 ff.), ohne indes den entscheidenden Punkt, die Übereinstimmung der von Sextus mitgeteilten Protagoreischen Empfindungstheorie mit der Anaxagoreischen Stofflehre, zu bemerken. — Vielleicht findet es jemand unwahrscheinlich, daß Protagoras sowohl durch Herakleitos wie auch durch Anaxagoras beeinflußt gewesen sei, da doch die physikalischen Anschauungen dieser beiden Denker voneinander wesentlich verschieden sind. Man darf indes nicht vergessen, daß der Sophist an der Physik kaum ein selbständiges Interesse nahm, und sich gewiß zu keinem bestimmten „physikalischen System“ bekannte. Ihm war es um die physikalische Begründung seiner Ansicht von der Wahrheit widersprechender menschlicher Urteile zu tun. Eine solche Begründung ließ sich aus der Stofflehre des Klazomeniers unschwer gewinnen. Beim Ephesier aber fand er die Koinzidenz der Gegensätze direkt ausgesprochen. Was wunder, wenn er sich auf beide Vorgänger stützte?

[464]) Ich möchte angesichts dieser schlagenden Übereinstimmungen wohl die Vermutung wagen, der Abderit habe auch in seinen theologischen Ansichten dem Klazomenier nahegestanden: was sich hinter seiner skeptischen Beurteilung der *ϑεοί*, d. h. der Volksgötter, verbarg, sei nicht etwa Atheismus in unserem Sinne gewesen, sondern ein materialistischer Monotheismus. Wenigstens weiß ich keinen besseren Weg, die Denkweise eines Mannes zu erraten, als den Analogieschluß aus den Ansichten seines nächsten Geistesverwandten. Und mehr als erraten können wir ja dasjenige keinesfalls, was er selbst zu äußern mit Bedacht unterlassen hat.

der Neigung zu dogmatischer Lehrhaftigkeit und der Neigung zu dialektischer Vielseitigkeit. Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß dieser Gegensatz höchst charakteristisch hervortritt in dem Philosophen, der in einer „Die Wahrheit" betitelten Schrift im Tone feierlicher Belehrung die Lehre verkündet, — jede beliebige Meinung sei wahr. Allein noch vielfältigere Beziehungen verknüpfen diese Lehre selbst mit der Eigenart des dialektischen Rhetors. Geradezu das Wesen des letzteren besteht in der Fähigkeit, der Gewohnheit, der Neigung, über dieselbe Sache entgegengesetzte „Reden" zu reden, jene zwei „Reden", die es, wie wir hörten, nach Protagoras über jede Sache gibt, wie ja nach ihm auch jeder Rede eine Rede entgegensteht. Diese entgegengesetzten „Reden" gleichmäßig aufzuspüren und ihre Berechtigung darzutun, darin besteht die von Protagoras geschaffene Antilogik. Wenn wir nun diesen Redner als Philosophen die Lehre verkünden hören, alle Gedanken seien wahr, und insbesondere seien auch entgegengesetzte Empfindungen und Urteile, die sich auf eine Sache beziehen, beide wahr, so ist es offenbar unmöglich, diese „philosophische" Lehre mit jener rhetorisch-dialektischen Praxis nicht in Verbindung zu bringen. Denn unstreitig ist es doch dieselbe Geistesart, die den Redner zur Erfindung und Durchführung der entgegengesetzten „Reden" und den Denker zur Anerkennung der relativen Wahrheit widersprechender Gedanken befähigt.

Wir können indes noch weiter gehen. Wir konnten uns s. Z. die höchst eigenartige Weise, in der sich Protagoras als Antilogiker mit Rede und Gegenrede identifiziert, sich für beide mit seiner ganzen Persönlichkeit einsetzt, nur durch die Hypothese erklären, die „Rede", der logos, sei für ihn nicht subjektives Erzeugnis des Redners, sondern etwas seinem sachlichen Gehalte nach in den Dingen selbst Vorhandenes, das der Redner erschaut und aufspürt, und dem er dann seine Persönlichkeit, einschließlich des Tones persönlicher Überzeugung, leiht. Wir haben seither gehört, die erkenntnistheoretische Hauptlehre des Sophisten sei eben dahin gegangen, jede menschliche Empfindung (*τὸ ἀνθρώπῳ φαινόμενον*) und jedes menschliche Urteil (*τὸ ἀνθρώπῳ δοκοῦν*) sei darum wahr für den empfindenden und urteilenden Menschen, weil jeder solche Erkenntnisakt einen „Grund" (logos, sagt Sextus, und die Verwendung des in dieser Bedeutung ungewöhnlichen Wortes scheint es sicherzustellen, daß es schon von Protagoras selbst gebraucht wurde) im „Stoff" habe, so daß sich auch von widersprechenden Empfindungen und Meinungen jede auf einen ihr entsprechenden, im Stoffe wirklich vorhandenen logos bezieht. Es

ist nun doch in hohem Grade unwahrscheinlich, daß die miteinander unverträglichen logoi, deren gleichmäßige Aufspürung und Vertretung die Aufgabe des dialektischen Rhetors ist, und die logoi der miteinander streitenden Empfindungen und Meinungen, deren gleichmäßige Wahrheit der Philosoph erkennt und verkündet, gar nichts miteinander zu tun haben sollten. Das wird uns besonders deutlich werden, wenn wir uns zunächst des allerdings von uns nur auf Grund des Sextus-Berichtes erschlossenen Falles erinnern, in dem Greis und Jüngling sich über die Löblichkeit oder Schimpflichkeit des Rückzugs im Kriege nicht zu verständigen vermögen. Wir sagten, in einem solchen Falle müßten nach Protagoras den beiden entgegengesetzten Werturteilen (*δόξαι*) sachliche Gründe (logoi) in dem Vorgang selbst zugrundeliegen: der Greis vermöge infolge seiner körperlichen Disposition nur die Behutsamkeit, als den Grund des Löblichen (*λόγος τοῦ καλοῦ*), zu erkennen, während ihm die Zaghaftigkeit, als der Grund des Schimpflichen (*λόγος τοῦ αἰσχροῦ*), verschlossen bleibe, dem Jüngling ergehe es gerade umgekehrt, er vermöge nur die Schimpflichkeit zu erkennen, während ihm die Löblichkeit entgehe. Da beide Erkenntnisse sich auf ein wirklich vorhandenes Objekt beziehen, so seien sie beide wahr. Nun sieht jedermann, daß der *λόγος τοῦ καλοῦ* nicht nur den „Grund des Löblichen", sondern auch „die Rede vom Löblichen", den zur Konklusion der Löblichkeit führenden Gedankengang, der *λόγος τοῦ αἰσχροῦ* nicht nur den „Grund des Schimpflichen", sondern auch „die Rede vom Schimpflichen", den zur Konklusion der Schimpflichkeit führenden Gedankengang, bedeuten kann. Die beiden logoi in diesem Sinne aufzusuchen und mit gleicher formaler Entschiedenheit zu vertreten, ist aber gerade die spezifische Aufgabe des Antilogikers, beziehungsweise — z. B. bei der Unterweisung in den Gemeinplätzen der Gerichtsrede — des Lehrers der Rhetorik überhaupt. Ich kann nicht glauben, daß diese sachliche und wörtliche Übereinstimmung ein bloßer Zufall wäre. Ich denke vielmehr, die beiden Dinge fielen für den Abderiten zusammen: die beiden entgegengesetzten logoi, die in der Sache selbst nebeneinanderliegen, waren ihm nicht bloß die Gründe der beiden widersprechenden, auf dasselbe Verhalten bezüglichen Meinungen oder Werturteile, sondern sie waren ihm auch die beiden „Reden" oder „Gedankengänge", die in dem Vorgang „drinliegen" (*τὰ ἐνόντα*) und sich aus ihm schöpfen lassen. Wenn daher für den Sophisten die beiden Meinungen oder Werturteile beide wahr sind, so sind sie es nicht bloß ganz allgemein deshalb, weil sie beide reale „Gründe" haben, sondern diese Gründe begreift er auch insbesondere als zwei in dem Vorgang liegende, wirklich vorhandene „Reden",

d. h. als Möglichkeiten, die fraglichen Meinungen in einleuchtender Weise rednerisch zu begründen, und die zwei widerstreitenden Urteile sind somit auch deshalb wahr, weil sie sich auf zwei „wirklich vorhandene", sich dem Redner als brauchbar und wirkungsvoll aufdrängende Reden stützen.

Nun bin ich hier von einem fingierten Beispiel ausgegangen, weil dieses unseren Denkgewohnheiten näherliegt. Für den Griechen jedoch ist der „logos" auch von dem Gebiet der Empfindung keineswegs ausgeschlossen. Denn logos bedeutet nicht nur die längere Rede, sondern auch schon den bloßen Satz, und im Euthydemos, hörten wir, heißt es geradezu, daß zu jedem Ding (jedem *ὄν*) sein logos gehört, welcher aussagt, daß es ist[465]) (*εἰσὶν ἑκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι; πάνυ γε. οὐκοῦν ὡς ἔστιν ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; ὡς ἔστιν*). Das auf ein Ding bezügliche Existenzialurteil ist also der zu ihm gehörige logos. Somit ist der Streit, ob der Honig süß oder bitter sei, zugleich ein Streit der beiden logoi: des logos „Hier ist Süßes" (*λόγος τοῦ γλυκέος*) und des logos „Hier ist Bitteres" (*λόγος τοῦ πικροῦ*). Lehrte nun nach Sextus der Abderit, die beiden Urteile „Honig ist süß" und „Honig ist bitter" seien wahr, weil in ihnen die im Stoff zugrundeliegenden logoi dieser beiden Empfindungen erfaßt würden, so bedeutet dies im Munde des Rhetors nicht bloß, daß jene Empfindungen beide objektive Gründe haben, sondern auch speziell, daß ihnen beiden „wirklich vorhandene", d. h. objektiv begründete und rednerisch vertretbare Sätze zugrundeliegen. Ich bin somit der Meinung, daß wir den Begriff des logos eine höchst eigenartige Brücke von der Rhetorik in die Metaphysik, und wiederum von der Metaphysik in die Rhetorik schlagen sehen. Da der logos, die Rede, etwas Gegebenes ist, das der Redner in den Dingen erschaut, so wird er in Fortbildung der Anaxagoreischen Homoiomerienlehre wie eine körperliche Bestimmtheit in den Stoff (*ὕλη*) hinein verlegt, und weil die körperlichen Bestimmtheiten überall in polaren Gegensätzen auftreten, so gehören auch zu jeder Lage zwei „wahre logoi", durch Übereinstimmung mit denen sich dann auch entgegengesetzte Empfindungen und Urteile als wahr bewähren. Oder, wenn man diesen Gedankengang ins Psychologische wenden und zu diesem Behufe umkehren will: weil der Redner gewohnt ist, in jeder Lage zwei entgegengesetzte logoi aufzuspüren und zu entwickeln, darum sind auch entgegengesetzte Empfindungen und Urteile wahr, und da sie nur wahr sein können, wenn ihnen auch entgegengesetzte Realitäten in den

---

465) Plato, Euthyd. p. 285 E.

Dingen entsprechen, so werden den logoi unter Benutzung der Anaxagoreischen Homoiomerienlehre entsprechende körperliche Bestimmtheiten zugeordnet, und so entsteht die Lehre von der gesetzmäßigen Paarung entgegengesetzter sensibler und intelligibler Qualitäten.

Doch das sind Feinheiten der philosophischen Systematik, Details der Protagoreischen Lehre, für die ich zwar einen hohen Grad innerer Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen möchte, die sich aber vielleicht nicht exakt beweisen lassen. Was aber niemand verkennen kann, das ist die tiefgehende Analogie zwischen der antilogischen Praxis des Rhetors und der relativistischen Theorie des Philosophen. Daß es ein Zufall wäre, daß derselbe Mann als erster in bezug auf ein und dieselbe Frage entgegengesetzte Standpunkte entwickelt und vertreten, und auch als erster in bezug auf ein und dasselbe Objekt die relative Wahrheit entgegengesetzter Empfindungen und Urteile behauptet hätte, wird niemand annehmen. Auch wird niemand, der das Wirken des Abderiten als historische Totalität überblickt, auf den Gedanken verfallen, die Philosophie sei ihm der gebende, die Rhetorik der empfangende Teil gewesen, so daß er also entgegengesetzte Standpunkte antilogisch verfochten hätte, weil er von der relativen Wahrheit entgegengesetzter Erkenntnisse überzeugt gewesen wäre. Gewiß sind im letzten Grunde beide Erscheinungen Äußerungen einer einheitlichen geistigen Anlage. Aber ebenso gewiß hat sich diese Anlage primär in der Rhetorik betätigt. Die Philosophie des Protagoras ist deshalb zu begreifen als die Übertragung seiner rhetorischen Grundsätze ins Philosophische. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß diese Philosophie des selbständigen inhaltlichen Wertes entbehrte. Ich habe deutlich genug gesagt, daß ich ihren Grundgedanken für den Ausdruck eines Prinzips von unvergänglicher Bedeutung halte. Allein dieser Gedanke ist weder vom Himmel gefallen, noch hat er sich aus der Spekulation der älteren Naturphilosophen mit irgendwelcher organischen Notwendigkeit entwickelt. Es war der Rhetor, der dazu wie prädestiniert war, dem großen Gedanken von der relativen Berechtigung entgegengesetzter Anschauungen zum ersten Mal Worte zu leihen, der Rhetor, den das Streben, seine Kunstfertigkeit allseitig zu beweisen, zuerst dazu veranlaßt hatte, das Pro und Kontra jeder Frage mit gleicher Liebe zu entwickeln und so das Recht entgegengesetzter Anschauungen praktisch zu vertreten. Für Protagoras aber ergibt sich, daß seine Philosophie nichts anderes war als eine Umsetzung seiner Rhetorik ins Prinzipielle, eine Erhebung und Steigerung seiner antilogischen Praxis ins Erkenntnistheo-

retische und Metaphysische. Daß er sie dergestalt erhoben und gesteigert hat, ist der Beweis seiner philosophischen Veranlagung. Der Inhalt seiner Philosophie aber ist nichts als das Prinzip seiner Rhetorik, in Anknüpfung an die Lehren eines Herakleitos und Anaxagoras ins Philosophische übersetzt. Wird daher schon hier die Frage nach der Verteilung der Interessen bei Protagoras aufgeworfen, so muß die Antwort lauten: Irgendein selbständiges sachliches Interesse neben dem rhetorischen ist bei ihm überhaupt nicht nachzuweisen, wohl aber besaß er, und er allein unter allen Sophisten, jenes Maß philosophischer Veranlagung, und darum auch philosophischer Produktivität, welches das rhetorische Interesse selbst zum philosophischen erweiterte und vertiefte. Die Philosophie des Protagoras ist eine philosophische Grundlegung der Rhetorik, oder wenn man lieber will, es ist eine Philosophie der Rhetorik, die einzige, soviel ich weiß, die es jemals gegeben hat, nicht zu verwechseln mit jenen rhetorischen Theorien der Philosophen, wie wir sie bei Platon und Aristoteles finden, sondern in ihrer Art unvergleichlich größer. Denn Protagoras hat, von der Rhetorik ausgehend und im Sinne der Rhetorik, wirklich eine Kernfrage der Erkenntnistheorie in Angriff genommen und sie soweit bewältigt, als es von diesen Voraussetzungen aus überhaupt möglich war: unmittelbar aus der antilogischen Praxis hat er das Prinzip der relativen Wahrheit abstrahiert und es zur Grundlage einer philosophischen Weltanschauung gemacht.

40. Eine Frage ist bei alledem noch ganz unerörtert geblieben. Protagoras hat alle menschlichen Empfindungen und Meinungen für wahr erklärt. Haben sie ihm deshalb auch als gleichwertig gegolten? Oder hat er unter all den entgegengesetzten und für ihre Subjekte wahren Erkenntnissen einige als höherwertig, andere als minderwertig betrachtet? Und hat er dementsprechend auch eigene Erkenntnisse mit dem Bewußtsein ihres höheren Wertes vorgetragen? Nicht ob er das tatsächlich getan hat, ist die Frage. Das mußte er, wenn er ein Mensch war; denn von der Vorliebe für die eigene Ansicht war noch kein Sterblicher frei. Sondern die Frage ist, ob er solches Tun mit Gründen gerechtfertigt, eine theoretische Begründung dafür gegeben hat? Die einzige ausdrückliche Antwort, die wir auf diese Frage besitzen, gibt die „Apologie des Protagoras“ in Platons Theaitetos; da jedoch der historische Erkenntniswert dieser Quelle von dem Ergebnis einer schwierigen quellenkritischen Untersuchung abhängt, so wird es gut sein, vorerst einmal die Präsumption darzulegen, die sich von anderen Gesichtspunkten her für die Auflösung jenes Problems ergibt.

Wir wissen aus früheren Untersuchungen, daß in der antilogischen Praxis des Abderiten die formale Gleichberechtigung von Rede und Gegenrede nicht gleichbedeutend war mit ihrer materialen Gleichwertigkeit, sondern daß er eine der streitenden Reden, die „stärkere" (den *λόγος κρείττων*), den Sieg davontragen zu lassen pflegte über die andere, „schwächere" (den *λόγος ἥττων*). Bei der genauen Entsprechung, die sich uns bisher zwischen seiner Rhetorik und seiner Philosophie ergeben hat, erweckt dies von vornherein eine Vormeinung für die Annahme, er werde auch unter entgegengesetzten wahren Empfindungen und Urteilen eine Erkenntnis als die überlegene betrachtet und daher, der dogmatischen Richtung seines Geistes entsprechend, wohl auch den Anspruch erhoben haben, über strittige Fragen selbst diese „stärkere Meinung" zu vertreten.

Auch noch ein anderes Argument weist uns in dieselbe Richtung. Wo Sextus die gleiche Wahrheit konträr entgegengesetzter Sinnesempfindungen vom Abderiten behauptet werden läßt, nennt er doch die eine dieser Empfindungen die normale, die andere die abnorme (*κατὰ φύσιν*, *παρὰ φύσιν*). Diese Ausdrücke schließen gewohnheitsmäßig einen Wertunterschied in sich. Es könnte sein, daß der Sophist denselben aus jenen Bezeichnungen eliminiert wissen wollte, wir würden aber erwarten, daß uns dies ausdrücklich berichtet würde. Da das nicht der Fall ist, so kann jene Eliminierung von vornherein nicht eben als wahrscheinlich gelten. Um so weniger, als die Stofflehre des Anaxagoras, der Protagoras sich anschloß, dieser Eliminierung geradezu ein Hindernis in den Weg zu stellen scheint. Nach dem Klazomenier nämlich sind zwar freilich in jedem Körper Teilchen aller Stoffe vorhanden, indes doch nicht in gleicher Menge[466]). Ist daher auch im Honig Galle vorhanden, so enthält er doch jedenfalls mehr Honig als Galle. Ebenso muß wohl auch der Abderit angenommen haben, daß im Honig zwar Süßes und Bitteres, indes doch mehr Süßes als Bitteres vorhanden sei. Demnach mögen zwar der *λόγος τοῦ γλυκέος* und der *λόγος τοῦ πικροῦ* beide wahr sein, man kann aber kaum sagen, sie seien auch gleichwertig, wenn doch das dem einen logos entsprechende Reale das dem andern logos entsprechende Reale der Masse nach sehr merklich überwiegt. Es wäre vielmehr zu erwarten, daß unbeschadet der gleichen Wahrheit beider *λόγοι* doch dem einen deswegen, weil das ihn begründende Reale dem entgegengesetzten Realen bedeutend überlegen ist, irgendein Vorzug eingeräumt würde: zum mindesten in dem Sinne, daß es für ein In-

---

466) S. z. B. Aristot. Phys. I. 4, p. 187b, 2.

dividuum vorteilhaft wäre, wenn es gelänge, es von der abnormen zur normalen Empfindung zu führen, durch die es dann den überwiegenden Teil oder die stärker entwickelte Seite der Wirklichkeit erkennend erfaßte. Nun ist ein solches Hinführen bei Empfindungen höchstens durch ärztliches Eingreifen denkbar. Dagegen kann man sich wohl vorstellen, daß bei Urteilen, und speziell bei Werturteilen, es nicht unmöglich wäre, die erkenntnisbedingende Disposition des Individuums durch äußere Einwirkungen anderer Art zu beeinflußen, es gewissermaßen umzustimmen, so daß es für den *λόγος κρείττων* eine größere, für den *λόγος ἥττων* eine geringere Empfänglichkeit zeigte als in seinem unbeeinflußten Zustand. Und wer wäre dieser Aufgabe eher gewachsen als der geschickte Redner? Sollte also nicht Protagoras, wenigstens bei Urteilen, und speziell bei Werturteilen, wenn auch festhaltend an der gleichen Wahrheit entgegengesetzter *λόγοι*, doch zwischen dem *λόγος κρείττων* und dem *λόγος ἥττων* einen Wertunterschied gemacht, und sich, seinen dogmatischen Neigungen entsprechend, die Aufgabe und die Fähigkeit zugesprochen haben, von diesem zu jenem hinzuführen?

Man darf hier auch an die wiederholten und nachdrücklichen Äußerungen des Sophisten über das Zusammenwirken von Naturanlage und Übung bei der Bildung der Jugend erinnern. Natürlich wäre es ganz unmethodisch, bei irgendeinem Denker, und schon gar bei einem griechischen Sophisten, durchgängige Konsequenz und Homogeneität der Anschauungen auf allen möglichen Gebieten vorauszusetzen: auf Grund zuverlässiger Berichte müßten wir bereit sein, dem Protagoras in pädagogischen Fragen Ansichten beizulegen, die seinen Anschauungen über philosophische Fragen geradezu widerstreiten. Allein wo zuverlässige Berichte fehlen, muß es doch gestattet sein, die Zusammenstimmung der Ansichten wenigstens als die a priori einigermaßen wahrscheinlichere Möglichkeit zu betrachten. In diesem Sinne nun meine ich: wenn der Abderit die Bildung der Jugend zu bürgerlicher Tüchtigkeit als seine praktische Aufgabe ansah, mußte er, wenn er konsequent war, auch theoretisch die Möglichkeit bejahen, die Gedanken seiner Nebenmenschen, somit letztlich die für die Bildung dieser Gedanken bestimmenden körperlichen Dispositionen, zu modifizieren. Und wenn er nun erklärt, die Erzielung des angestrebten Bildungserfolges sei unmöglich ohne eine diesem Erfolg entgegenkommende Naturanlage (*φύσις*), ebenso unmöglich aber auch ohne eine diese Naturanlage ergänzende Übung (*ἄσκησις*), so müßte diesem Grundsatze konsequenterweise auf seiten der Erkenntnistheorie die Meinung entsprochen haben, die körperlichen Dispositionen,

welche die Form der individuellen Erkenntnis bedingen, seien zwar keineswegs nach Belieben, wohl aber innerhalb gewisser Grenzen, für äußere, bildend-umstimmende Einwirkungen empfänglich. Besteht indes auch auf dem Standpunkte des Sophisten kein theoretisches Bedenken gegen die Möglichkeit einer pädagogischen Abänderung individuell ausgestalteter und auch individuell wahrer Erkenntnisse, so liegt die Schlußfolgerung um so näher, er müßte, immer wenn er konsequent war, seinem praktischen Lehrberufe die theoretische Voraussetzung von der Ersprießlichkeit gewisser Modifikationen der individuellen Erkenntnis zugrunde gelegt, mithin ungeachtet der gleichen Wahrheit aller Erkenntnisse doch den ungleichen Wert derselben behauptet haben, so daß er also auch unter gleich wahren „Reden“ doch die „stärkere“ von der „schwächeren“ Rede (den *λόγος κρείττων* vom *λόγος ἥττων*) unterschieden hätte. Läßt sich demnach die Frage, ob Protagoras auch die Gleichwertigkeit aller „wahren“ Erkenntnisse behauptet hat, auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen auch nicht mit Bestimmtheit entscheiden, so darf doch gesagt werden, daß ihre Verneinung von vornherein eine gewisse, wenn auch freilich nicht allzugroße Wahrscheinlichkeit für sich hat. Und nachdem wir uns dies klar gemacht haben, dürfen wir der „Apologie des Protagoras“ näher treten.

41. Nachdem im Theaitetos Sokrates gegen den Satz des Protagoras, resp. gegen den mit diesem gleichgesetzten Satz des Theaitetos, Wissen sei Empfindung, einige Einwendungen vorgebracht hat, wirft er die Frage auf, wie sich wohl der Sophist gegen dieselben verteidigen würde[467]) (*τίν' οὖν δὴ ὁ Πρωταγόρας . . . λόγον ἐπίκουρον τοῖς αὑτοῦ ἐρεῖ;*). Sollen wir versuchen, das auszuführen[468])? Aber er wird wohl alle Gründe, die wir gegen ihn aufbieten, recht verächtlich ansehen und sagen: „Dieser gute Sokrates“ (*οὗτος δὴ ὁ Σωκράτης ὁ χρηστός*) macht sichs etwas leicht: er läßt sich von einem jungen Bürschchen zugeben, was er will, und glaubt dadurch mich zu widerlegen, ohne Rücksicht darauf, ob auch ich dieselben Antworten geben würde. „Aber, mein Bester, wird er sagen[469]), greif' das, was ich behaupte, wackerer an, und zeige, wenn du kannst, daß nicht jeder von uns seine eigenen Empfindungen hat, oder daß, wenn es auch seine eigenen sind, trotzdem das, was erscheint, sich nicht bloß für denjenigen ereignet (*γίγνοιτο*), oder wenn man es ‚sein‘ nennen soll, nicht bloß für denjenigen ‚ist‘ (*εἴη*), dem es erscheint. Wenn du

---

467) Thaet. p. 165 E.
468) Es wird wohl zu lesen sein: *ἄλλο τι ⟨ἢ⟩ πειρώμεθα λέγειν;*
469) Theaet. p. 166 C.

aber von Schweinen und Hundsköpfen redest, so begehst du nicht nur selbst eine Schweinerei (ὑηνεῖς), sondern bringst auch die Hörer dazu, an meinen Schriften Schweinereien zu verüben, und das ist nicht anständig. Denn ich behaupte, daß es sich mit der Wahrheit so verhält, wie ich geschrieben habe: das Maß des Seienden und Nichtseienden sei jeder von uns, unendlich aber unterscheide sich der Eine vom Andern eben dadurch, daß für den Einen Eines ist und erscheint, für den Anderen aber Anderes. Und davon, zu leugnen, daß es Weisheit und weise Männer gebe, bin ich weit entfernt. Ich nenne aber gerade denjenigen weise, der jeden von uns, für den Schlechtes erscheint und existiert, umstimmt (*μεταβάλλων*), und dadurch bewirkt, daß für ihn Gutes erscheint und existiert . . . Erinnere dich aber, daß für den Kranken seine Nahrung bitter erscheint und ist, für den Gesunden aber das Gegenteil ist und erscheint. Für den weiseren nun darf man keinen von diesen beiden ausgeben, das wäre ja auch nicht möglich. Und man darf auch nicht den Kranken anklagen, daß er töricht sei, weil ihn solches bedünke, der Gesunde aber weise, weil ihn etwas anderes bedünkt. Umstimmen aber soll man ihn zum Gegenteil (*μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα*), denn der eine Zustand ist besser (*ἀμείνων γὰρ ἡ ἑτέρα ἕξις*). So gilt es ja auch in der Erziehung, von einem Zustande zu einem besseren umzustimmen. Allein der Arzt stimmt durch Heilmittel um, der Sophist aber durch Reden (*λόγοις*). Nämlich einen, den etwas Falsches dünkt, kann man nicht dahin bringen, daß ihn später Wahres dünkt, denn was nicht existiert, das kann unmöglich jemanden bedünken, und überhaupt nichts anderes, als was er erlebt (*ἃ ἂν πάσχῃ*), das aber ist immer wahr. Dagegen meine ich, denjenigen, den in einem schlechten Seelenzustand (*πονηρᾷ ψυχῆς ἕξει*) solches dünkt, was diesem Zustand entspricht, den kann ein guter Seelenzustand dahin bringen, daß ihn anderes derartige dünkt. Und diese (letzteren) Vorstellungen (*φαντάσματα*) nennen die Leute infolge ihrer Unkunde wahr, ich aber nenne zwar eine besser (*βελτίω*) als die andere, wahrer (*ἀληθέστερα*) dagegen keine. Und ich bin weit davon entfernt, lieber Sokrates, die Frösche weise zu nennen, sondern so nenne ich in Hinsicht der Leiber die Ärzte, in Hinsicht der Pflanzen die Landwirte. Denn ich behaupte, daß auch diese den Pflanzen statt schlechter Empfindungen — wenn eine von ihnen krank ist — gute und gesunde Empfindungen und Wahrheiten einflößen, daß aber die weisen und guten Redner (*τοὺς . . σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας*) die Städte dahin bringen, daß sie statt des Schlechten Gutes recht zu sein dünkt. Denn was irgendeine Stadt recht und löblich dünkt, das ist es auch

für sie, solange sie es dafür hält. Der Weise aber bewirkt, daß statt alles Schlechten, was für sie existiert, Gutes für sie existiere und sie bedünke. Und nach demselben Grundsatz ist auch ein Sophist, der es vermag, seine Schüler in diesem Sinne zu erziehen, weise und den von ihm Erzogenen viel Geldes wert. Und so ist wohl der Eine weiser als der Andere, und (doch) denkt niemand etwas Falsches, und auch du, du magst nun wollen oder nicht, mußt dich damit abfinden, Maß zu sein (*καὶ σοί . . . ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ*). Denn hiermit (*ἐν τούτοις*) bleibt diese Rede heil" (*σώζεται . . . οὗτος ὁ λόγος*).

42. Die Frage, wieweit der Inhalt dieser „Apologie" dem historischen Protagoras gehört, dürfte wohl zu den schwierigsten der antiken Literaturgeschichte zählen. Die Vertreter der Exzerpten-Theorie haben es freilich leicht. So meint Menzel[470]), da die hier entwickelten Gedanken „der Platonischen Philosophie vollkommen ferne stehen, und auch nicht als die Ansichten eines anderen griechischen Denkers bezeichnet werden können", sei es „sehr wahrscheinlich, daß die . . . Rede aus schriftlichen Äußerungen" des Sophisten „herausgestaltet sei", und da er weiterhin noch die Frage aufwirft, ob „diese Äußerungen" in der *ἀλήθεια* standen „oder in anderen Werken", so scheint er sich wirklich vorzustellen, Platon habe erst den Sokrates erklären lassen, er wolle ausführen, was der Abderit zu seiner Verteidigung vorbringen könnte, habe aber dann einfach eine Schrift des Protagoras neben sich auf den Tisch gelegt und daraus abgeschrieben, soviel ihm gerade gut schien. Sieht der Schluß der Rede darnach aus? Da sagt Sokrates zu Theodoros[471]): „Dies, Theodoros, habe ich deinem Freunde zu seiner Verteidigung dargebracht, nach meinem Vermögen, Geringes von Geringem; lebte er selbst noch, so hätte er sein Eigentum noch großartiger verteidigt", worauf Theodoros zur Antwort gibt: „Das sagst du im Scherz, Sokrates, denn du bist ja dem Mann ganz wacker beigesprungen". Traut man dem Platon die Fähigkeit nicht zu, das zu tun, was er hier getan zu haben behauptet? Nämlich auszuführen, was sich zugunsten des Protagoreischen Standpunktes vorbringen ließe? Nun meint F. C. S. Schiller[472]), wirklich dem Standpunkte des Protagoras die relativ bestmögliche Ausführung angedeihen zu lassen, dazu habe es Platon an einem Motiv gemangelt. Denn dieses Motiv hätte nur darin bestehen können, darzutun, daß dieser Standpunkt auch bei besonnenster Formulierung unhaltbar sei. Platon aber habe im folgenden gar

[470]) Ztschr. f. Pol. III, S. 222f. [471]) Theaet. p. 168 C.
[472]) Plato or Protagoras? (Mind XVII).

keinen Versuch unternommen, die Position der „Apologie“ zu nehmen. Auch dieses Argument kann ich nicht gelten lassen. Erstens ist es nicht richtig, daß Platon keinen solchen Versuch unternommen hätte. Er hat in unmittelbarem Anschluß an die „Apologie“ das Argument des Demokritos vorgebracht, der Standpunkt des Abderiten hebe sich selbst auf, und wir haben gar keinen Grund zu bezweifeln, daß ihm durch dieses Argument der Protagoreische Gedankengang ad absurdum geführt und damit aus den Angeln gehoben schien. Allein selbst wenn man dies bezweifeln wollte, so wird doch durch den ganzen Fortgang des Gespräches die Grundvoraussetzung des Sophisten wirklich umgestoßen. Diese Grundvoraussetzung ist die, alle Erkenntnis bestehe in der passiven Innewerdung einer äußeren Realität; erst auf diese Voraussetzung gründet sich die Folgerung, der Verschiedenheit der perzipierenden Subjekte entspreche auch eine Verschiedenheit der perzipierten Realitäten; und erst aus dieser Folgerung fließt dann die Lehre von der Wahrheit aller Erkenntnisakte. Platon aber zeigt im Theaitetos, und darin besteht ja die unvergängliche Bedeutung dieses Werkes, daß im Erkenntnisakte die Seele die Perzeptionen der äußeren Realitäten auf ihr selbst eigene Begriffe bezieht, und wir wissen aus seinen anderen Schriften, daß er fest davon überzeugt war, diese Leitpunkte der Erkenntnis seien etwas objektiv, von aller Verschiedenheit der Individuen unabhängig Bestehendes. In diesem Sinne mochte er den Standpunkt des Abderiten wohl für in der Wurzel vernichtet halten, so daß ihm auch das von Schiller postulierte Motiv der „Apologie“ nicht gefehlt hätte. Ich kann aber auch nicht zugeben, daß gerade nur dieses Motiv ihn zu einer möglichst geschlossenen und haltbaren Darstellung des Protagoreischen Gedankenganges hätte bestimmen können. War er nicht der Mann, den solche Darstellung eines Standpunktes um ihrer selbst willen reizte? Hat er das nicht gerade dem Abderiten gegenüber im Protagoras, aber auch sonst vielfältig, und nirgends unzweideutiger als im Gastmahl bewiesen? Überhaupt scheint mir das Argument von Schiller auf einer unkünstlerischen Anschauung von Platons Schriftstellerei zu ruhen. Es läuft darauf hinaus, die Apologie sei an ihrer Stelle innerhalb des Dialogs sachlich nicht am Platze. Nun behaupte ich: wenn sie dort sachlich nicht am Platze, wenn sie für Platon nicht durch die Ökonomie des Gespräches gefordert war, dann hätte er sie dort ebensowenig eingelegt, wenn sie ein geschichtlicher Bericht, als wenn sie ein eigenes Erzeugnis ist. Was denkt man von Platon? Aus irgendwelchen äußeren Motiven — Schiller meint, weil ihm jemand gesagt hatte, er sollte doch dem Abderiten besser gerecht werden

als in früheren Schriften — sollte er einem Dialog einen Abschnitt einfügen, der inhaltlich nicht dorthin gehört? Sollte uns so beiläufig erzählen, was die Meinung des Protagoras war, um dann, diese Meinung mit Bewußtsein unwiderlegt lassend, von ganz anderen Dingen zu reden? War er ein solcher Sudler, daß wir ihm das zutrauen dürften? Solange das nicht bewiesen ist, werde ich an der Voraussetzung festhalten, daß die „Apologie" an der Stelle, an die Platon sie gesetzt hat, auch sachlich motiviert ist, und daß sie daher dort ebensowohl als geschichlicher Bericht wie als liebevolle Darlegung eines fremden Standpunktes am Platze ist. Dann aber kann aus ihrer Stellung im Rahmen des Thaitetos für ihren mehr oder minder historischen Charakter offenbar gar nichts erschlossen werden: war die Ansicht des Protagoras tatsächlich so beschaffen, daß Platon sie an jener Stelle des Dialogs verwerten konnte, so mochte er sie referierend wiedergeben; war sie nicht so beschaffen, so wird er sie aus eigenem zu solcher Deutlichkeit und Konsequenz ausgestaltet haben, daß er sie an jener Stelle zu verwerten vermochte. Aus ihrem Inhalt kann man somit auf die größere oder geringere historische Treue der „Apologie" zunächst nicht schließen. Die Form der Verteidigungsrede aber scheint unwidersprechlich anzuzeigen, daß Protagoras seine philosophischen Gedanken in dieser Form und in diesem Zusammenhang nicht veröffentlicht hatte. Der systematische Aufbau der Rede also, soviel glaube ich behaupten zu dürfen, gehört sicher Platon. Eine ganz andere Frage ist es, wieviele der einzelnen Bauglieder er den Werken des Sophisten entlehnt hat. Es kann sein, daß alle einzelnen Gedanken der Rede Protagoreischen Schriften entnommen sind, es kann auch sein, daß diese Entlehnung sich auf einige Hauptgedanken beschränkt, und daß die ergänzenden und verbindenden Stücke von Platon hinzugefügt wurden.

Unter diesen Umständen scheint nichts anderes übrig zu bleiben, als die einzelnen Gedanken, die Protagoras in der „Apologie" vorträgt, soweit sie nicht schon anderweitig als Protagoreisch gesichert sind, gesondert in Erwägung zu ziehen, und für jeden einzelnen die Frage aufzuwerfen, ob für ihn Protagoreischer oder Platonischer Ursprung wahrscheinlicher ist? Doch sind noch zwei allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken. Einerseits nämlich können wir, wenn ein Gedanke in der „Apologie" dem Abderiten in den Mund gelegt wird, daraus doch so viel schließen, daß er sich nicht, oder wenigstens nicht an hervorragender Stelle, in gegenteiligem Sinne geäußert haben kann, da es doch ziemlich sinnlos wäre, einen Denker durch Gründe zu „verteidigen", die mit seinen eigenen bestimmten Erklärungen

im Widerspruche stünden. Anderseits aber ist die Übereinstimmung angeblich Protagoreischer Gedanken in der „Apologie" mit anderweitig gewonnenen Präsumptionen darum an sich ein ziemlich schwaches Argument, weil ja Platon durch den unsern ähnliche Erwägungen dazu veranlaßt werden konnte, jene Gedanken dem idealisierten Lehrgebäude des Abderiten einzuverleiben. Nur da, wo solche Übereinstimmungen sich auf Einzelheiten beziehen, die an sich ziemlich unbedeutend scheinen, darf für eine derartige Schlußfolgerung eine gewisse Wahrscheinlichkeit in Anspruch genommen werden. Nach diesen methodologischen Vorbemerkungen dürfen wir an die Einzeluntersuchung herantreten.

Im wesentlichen sind es wohl vier Hauptgedanken, die uns in der „Apologie" begegnen, und die anderweitig nicht hinreichend bezeugt sind: 1. Menschliche Gedanken lassen zwar nicht den Unterschied von Wahr und Falsch, wohl aber den von Besser und Schlechter zu. 2. Dies gilt nicht nur von Individuen, sondern auch von Staaten, im Hinblick auf die in ihren Gesetzen zum Ausdrucke gelangenden Urteile über Löblich und Recht. 3. Je nach dem Werte der eigenen Gedanken und der Fähigkeit, die Gedanken Anderer zum Besseren umzustimmen, sind Weise von Unweisen zu unterscheiden. 4. Diese der Weisheit eigentümliche Umstimmung zum Besseren ist den Pflanzen gegenüber Sache des Landmanns, den menschlichen Körpern gegenüber Sache des Arztes, der Jugend gegenüber Sache des Lehrers (Sophisten), den Staaten gegenüber Sache des Redners. Ich möchte von diesen vier Punkten den zweiten zuerst besprechen.

Daß die staatlichen Gesetze, als Urteile über Löblich und Schimpflich, Recht und Unrecht, ebenso zu beurteilen sind wie die Werturteile der Individuen, dies ist ein im Rahmen der antiken Lebensanschauung so naheliegender, ja so selbstverständlicher Gedanke, daß es kaum denkbar scheint, der Sophist sollte diese Folgerung aus seinen Voraussetzungen n i c h t abgeleitet haben. Daß er seine Lehre von der gleichen Wahrheit aller Urteile ausdrücklich auf die Werturteile der Individuen anwandte, ist zwar gleichfalls nicht direkt bezeugt, allein erstlich wüßte ich nicht, für welche Urteile sein Gesichtspunkt sich leichter hätte durchführen lassen, und zweitens mußten wir schon aus den „Doppelreden" schließen, daß der Abderit sich mit der Relativität des Löblichen und Schimpflichen, Rechten und Unrechten eingehend beschäftigt haben muß. In den Doppelreden aber stehen bei der Erörterung dieser Begriffe gerade die öffentlichen Werturteile, die Bräuche und Gesetze, im Vordergrunde. Legt daher Platon dem Sophisten die Lehre von der Relativität des ge-

setzlich Löblichen und Schimpflichen, des gesetzlich Rechten und Unrechten, ausdrücklich bei, so hat dieser Bericht von vornherein die Präsumption der historischen Treue für sich. Es kommt indes noch ein Detail hinzu. Wo Protagoras sagt, was jeder einzelnen Stadt recht und löblich scheine, sei dies auch für sie, findet sich ein kleiner Zusatz: „solange sie es dafür hält“ (*ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ*). Dies stimmt nun so vortrefflich zu der Bemerkung des Aristoteles, nach Protagoras existiere das Empfundene nur, solang es empfunden werde, daß man in dieser Übereinstimmung schwerlich einen Zufall erblicken darf. Darnach hat wohl die Annahme die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, daß Protagoras seine Theorie der relativen Wahrheit auch auf die in Gesetzesform niedergelegten öffentlichen Werturteile angewandt hat, was man, wenn man will, mit Menzel[473]) eine „positive“ Rechtstheorie nennen kann. Nur ist dabei zu bedenken, daß — wenigstens nach der „Apologie“ — die gleiche „Wahrheit“ aller Gesetze den Unterschied besserer und schlechterer Gesetze keineswegs ausschließt, so daß sich in dieser Form eines natürlichen Wertunterschiedes zwischen guten und schlechten Gesetzen hinter der „positiven“ Rechtsauffassung doch wieder eine Art von Naturrecht erhebt[473a]).

---

[473]) Ztschr. f. Pol. III, S. 224f.

[473a]) Statt von der gleichen „Wahrheit“ aller Gesetze würden wir von ihrer gleichen verpflichtenden Kraft sprechen, und es dann ziemlich selbstverständlich finden, daß diese die Unterscheidung besserer und schlechterer Gesetze nicht ausschließt. Trotzdem ist auch uns jene andere Ausdrucksweise ohne weiteres verständlich. Da das Gesetz für Recht und Unrecht, im Sinne des Vorgeschriebenen und Verbotenen, konstitutive Bedeutung hat, so liegt in der Behauptung, jedes Gesetz als solches sei „wahr“, wenig mehr als eine Tautologie: dasjenige, was das Gesetz für Vorgeschrieben oder Verboten erklärt, wird ja eben dadurch, daß es von dem Gesetz dafür erklärt wird, zu etwas Vorgeschriebenem oder Verbotenem. Wird daher das Gesetz als Werturteil der Polis begriffen, so leuchtet für derartige Urteile die Berechtigung der Protagoreischen Wahrheitslehre ohne weiteres ein: was eine Stadt für Vorgeschrieben oder Verboten erklärt, das ist für sie auch wirklich vorgeschrieben oder verboten, — und trotzdem kann derjenige, der die voneinander abweichenden Vorschriften und Verbote verschiedener Städte miteinander vergleicht, die einen für zweckmäßiger, heilsamer, besser, wertvoller erklären als die andern. Sicherlich hat die Vermutung manches für sich, gerade dieser Sachverhalt, der sich der Wahrheitslehre der Abderiten ungezwungener fügt als jeder andere, möge einer der Punkte gewesen sein, von denen der Sophist bei der Konzeption jener Lehre überhaupt ausging. Die Übertragung der für *νόμοι* ohne weiteres einleuchtenden Betrachtungsweise auf alle *δόξαι* überhaupt wurde ihm ja dadurch noch besonders nahe gelegt, daß im Griechischen *νομίζω* und *δοκεῖ μοι* fast völlig synonyme Ausdrücke sind.

Das von Menzel hervorgehobene „positive“ Moment in der hier zutagetretenden Auffassung des *νόμος* liegt nur darin, daß seine konstitutive Bedeutung für Recht und Unrecht in keiner Weise angezweifelt wird, während es für jede naturrechtliche Auffassung des Rechtes charakteristisch ist, daß sie dem Gesetze nur eine dekla-

Ich wende mich zu dem dritten der vier oben zusammengestellten Punkte. Protagoras schließt seine „Apologie" mit folgenden Worten: „Und so ist wohl der Eine weiser als der Andere, und (doch) denkt niemand etwas Falsches, und auch du . . . mußt dich damit abfinden, Maß zu sein. Denn hiermit bleibt diese Rede heil" (*καὶ οὕτω σοφώτεροί τέ εἰσιν ἕτεροι ἑτέρων, καὶ οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει, καὶ σοί . . . ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ· σώζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος*). Ich glaube, gerade für eine strenge Interpretation ergibt sich der Eindruck, daß mit diesen Worten die drei aufgezählten Sätze (Es gibt Unterschiede der Weisheit, Kein Urteil ist falsch, Maß der Dinge ist der Mensch) als die Hauptthesen „dieser Rede", d. h. doch der Protagoreischen Lehre von der Wahrheit, dargestellt werden. Denn die Wendung *ἐν τούτοις σώζεται* kann doch nur besagen, daß mit diesen drei Punkten die ganze Lehre steht und fällt. Damit aber scheint für den Satz: Es gibt Unterschiede der Weisheit, Protagoreischer Ursprung als geschichtlich erwiesen. Dazu kommt indes noch, daß nach dem kaum anzuzweifelnden Zeugnisse Platons im „Protagoras"[474]) und nach der allgemeinen Überlieferung des Altertums Protagoras als erster sich selbst den Namen eines Sophisten beigelegt hat, wodurch er doch unverkennbar der großen Menge der Menschen gegenüber einen Vorzug an Weisheit für sich in Anspruch nahm. Es wäre aber kaum faßlich, daß derselbe Mann auf diesen Anspruch seinen ganzen Lebensplan aufgebaut und dabei doch alle

---

rative Bedeutung zuerkennt: ihr erscheint das Recht dem Gesetze gegenüber als etwas Vorgegebenes, die Aufgabe des Gesetzes besteht nicht darin, das Recht zu schaffen, sondern darin, es aufzufinden. Eine Tendenz zu solcher naturrechtlicher Auffassung des *νόμος* lag von vornherein in dem sokratischen Rationalismus: wenn das Recht Gegenstand zulänglicher Erkenntnis ist, so ist eben auch nur jenes Gesetz ein wahres Gesetz, das solcher zulänglichen Erkenntnis entstammt. Sokrates ist unzweideutig auf dem Wege zu diesem Standpunkte, wenn er bei Xenophon (Mem. IV. 4. 19ff.) dem Hippias gegenüber das ungeschriebene Gesetz, als das naturgesetzlich begründete, über das geschriebene erhebt. Von den Kynikern aber wissen wir, daß sie allen „positiven" Gesetzen gegenüber das „Gesetz der Natur" offen proklamierten (vgl. auch den *νόμος τῆς φύσεως* im Munde des Platonischen Kallikles, Gorg. p. 483E). Wenn nun der pseudoplatonische Minos, der sich m. E. als altsokratisch-kynisch schon durch die eine Bemerkung erweist, das von Hesiod dem Minos beigelegte Szepter des Zeus bedeute „nichts anderes als die Erziehung durch Zeus" (*καὶ οὗτος λέγει τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον οὐδὲν ἄλλο ἢ τὴν παιδείαν τὴν τοῦ Διός*, p. 320D), — ich sage, wenn dieser altsokratische Dialog (p. 315Aff.) den *νόμος* als „Auffindung des Seienden" (*τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις*) definiert, so darf man hierin wohl eine, sei's nun mittelbare oder unmittelbare, Polemik gegen die „positive" Auffassung des Gesetzes beim Abderiten erblicken: nach Protagoras ist für jede Stadt dasjenige löblich und recht, was sie dafür erklärt; nach dem kynisierenden Verfasser des Minos ist es vielmehr gerade die Aufgabe des Gesetzes, dasjenige für löblich und recht zu erklären, was auch an und für sich recht und löblich ist.

[474]) Prot. p. 317B.

menschlichen Meinungen für gleich wahr erklärt hätte, ohne über diesen anscheinenden Widerspruch nachzudenken und sich über seine Ausgleichung zu äußern. Es scheint mir demnach, daß wir auch diesen Satz mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dem historischen Protagoras vindizieren dürfen.

War es jedoch die Meinung des Abderiten, daß von zwei Menschen mit „gleich wahren“ Ansichten doch der eine „weiser“ sein könne als der andere, dann konnte er, soviel ich wenigstens sehe, diese beiden Behauptungen gar nicht anders miteinander vermitteln, als indem er — im Sinne des ersten der obigen vier Punkte — gleich wahre Urteile doch nicht für gleichwertig erklärte. Ob er das so klipp und klar ausgesprochen hat, wie Platon es ihn in der „Apologie“ tun läßt, weiß ich nicht. Allein daß Platon, wenn er die Lehre des Abderiten durch dieses Lehrstück ergänzt haben sollte, dies jedenfalls im Geiste des Sophisten getan hat, kann, glaub' ich, nicht ernstlich bezweifelt werden. Nehmen wir noch dazu, daß sich uns auch von der Anaxagoreischen Stofflehre her eine Vormeinung in demselben Sinne ergeben hat, sowie daß die antilogische Praxis des Abderiten durchaus darauf ausging, von zwei entgegengesetzten Reden die eine als die „stärkere“, die andere als die „schwächere“ zu erweisen, so werden wir auch den ersten der obigen vier Sätze (Gleich wahre Urteile sind doch nicht gleichwertig) mit sehr großer Wahrscheinlichkeit als Protagoreisch anerkennen dürfen. Daß hierin ein logischer Zirkel liegt, läßt sich kaum in Abrede stellen: wenigstens wenn die Ungleichwertigkeit der wahren Urteile nicht bloß in abstracto behauptet, sondern auch im einzelnen dargelegt werden sollte. Denn wenn Werturteile überhaupt nur individuelle Geltung haben, woher soll das Urteil über die Ungleichwertigkeit verschiedener Urteile seinen Anspruch auf mehr als individuelle Geltung ableiten? Kann es aber einen solchen Anspruch nicht erheben und begründen, warum soll gerade derjenige, der eine bestimmte Art von Urteilen fällt, der Weise, und sein Gegner der Tor sein? Wie Platon die Lehre des Abderiten formuliert, nämlich so, daß jene Ungleichwertigkeit geradezu durch die Ausdrücke „Gut“ und „Schlecht“, „Besser“ und „Schlechter“ bezeichnet wird, liegt jener Zirkel besonders sichtbar zutage. Ich möchte vermuten, Protagoras sei vorsichtiger gewesen, und habe statt von „besseren“ und „schlechteren“ vielmehr von „stärkeren“ und „schwächeren“ Reden und Meinungen gesprochen, was zwar an der Sache nichts ändert — an der sich auch im Grunde nicht viel ändern läßt —, indes doch den Anschein eines mehr objektiven Wertmaßstabes er-

zeugt[474a]). Allein wie dem immer sei, grundsätzlich glaube ich auch den Gedanken von der Ungleichwertigkeit wahrer Urteile mit sehr großer Wahrscheinlichkeit für Protagoras in Anspruch nehmen zu dürfen.

Dann wird sich aber dieselbe Konsequenz auch für den vierten Punkt, wenigstens dem Grundgedanken nach, nicht abweisen lassen. Denn wenn Protagoras die Weisheit als den Besitz der „besseren" oder „stärkeren" Meinung erklärte, wenn er sich selbst für weiser hielt als die übrigen Menschen, und wenn er sich, wie aus seiner Berufstätigkeit hervorgeht, als Lehrer dieser Weisheit anbot, so kann er ja — wenn er über diese Fragen überhaupt nachdachte, und das ist gerade für pädagogische Fragen durchaus vorauszusetzen — diese seine Lehrtätigkeit nicht wohl anders aufgefaßt haben denn als eine Beeinflussung der fremden Meinungen in der Richtung vom Schlechteren zum Besseren. Dann konnte er aber auch die Funktion des Volksredners, zu der er seine Schüler doch in erster Linie erzog, kaum anders begreifen denn als eine analoge Einwirkung auf die Seelen der Zuhörer. Und was endlich die beiden anderen Beispiele solcher bildenden Einwirkung anbelangt, die übrigens in philosophischer Hinsicht nicht von prinzipieller Bedeutung sind, so hat der Fall des Landwirts schon durch seine Abstrusität eine gewisse Chance der Authentizität für sich; denn schwerlich wäre Platon von selbst auf den Gedanken verfallen, die Veredlung eines Baumschlages oder einer Getreideart als das „Einflößen guter und gesunder Empfindungen und Wahrheiten" zu erklären. Der gesuchte und im Grunde sinnlose Gedanke wird also wohl Protagoreisch sein, womit ja nicht gesagt ist, daß der Abderit ihn gerade in diesem Zusammenhang vorgebracht haben muß: genug, wenn er die Erziehung ein andermal mit der Tätigkeit des Landmannes verglich, wofür wir ja übrigens auch in dem Ausspruche: „Nicht sproßt Bildung in der Seele, wenn man nicht zu vieler Tiefe kommt" einen unabhängigen Beweis haben[475]). Die Ausdehnung

---

474a) Ein logischer Relativist könnte, soviel ich sehe, den hier beanstandeten logischen Fehler nur vermeiden, wenn er für Urteile über die Ungleichwertigkeit verschiedener „Wahrheiten", also, in der Terminologie des Abderiten, für Urteile über Unterschiede der „Weisheit", selbst nur subjektive Geltung in Anspruch nähme. Dies mag vielleicht der Standpunkt Pyrrhons gewesen sein; der des Protagoras war es, soviel wir urteilen können, gewiß nicht.

475) Prot. Frg. 11 D. Breit ausgeführt wird der Vergleich des Unterrichtes mit dem Landbau auch in c. 3 des Hippokratischen Nomos (Hippokr. IV, S. 640, Littré). Nun habe ich oben (S. 81, Anm. 178; vgl. S. 178, Anm. 363) gezeigt, daß das unmittelbar vorhergehende 2. Kapitel des Nomos vom *μέγας λόγος* des Abderiten abhängt. Darnach wird dieselbe Abhängigkeit auch für die „pädagogische Botanik"

pädagogischer Redeweisen auf die Landwirtschaft scheint derselben Neigung zur Überspannung eines begrifflichen Schemas zu entspringen, über die sich Platon im „Protagoras“ lustig macht, wenn er den Sophisten behaupten läßt, der primitive Mensch habe sich der wilden Tiere nicht erwehren können, weil ihm „die Kriegskunst, welche ein Teil der Staatskunst ist“, fehlte[476]). Den Vergleich mit dem Arzt endlich haben wir um so weniger Grund, dem Abderiten abzusprechen, als sich derselbe gerade an das von Platon wie von Sextus gleichmäßig erwähnte Beispiel krankhafter Empfindungsstörungen naturgemäß anschließt.

So scheint denn die Einzeluntersuchung zu ergeben, daß die „Apologie“ in höherem Maße, als man von vornherein zu erwarten berechtigt gewesen wäre, aus Protagoreischen Gedanken zusammengesetzt sein dürfte. Der Aufbau der Rede ist sicher Platonisch, und auch manche Einzelheit, die uns Protagoreisch erscheint, mag von Platon im Geiste des Abderiten dazu erfunden sein. Alle Hauptgedanken aber scheinen sich auch bei vorsichtigster und zurückhaltendster Prüfung als Protagoreisch herauszustellen. Es bleibt uns daher nur übrig, dasjenige, was sich aus der „Apologie“ für die Lehre des Abderiten ergibt, dem Gesamtbilde dieses merkwürdigen Mannes einzuverleiben.

43. Erst durch die „Apologie“ im Theaitetos rundet sich das Bild des Abderiten völlig ab, so daß nicht nur der Denker, sondern auch

---

des 3. Kapitels vorauszusetzen sein, und zwar um so mehr, als beide Kapitel inhaltlich in untrennbarem Zusammenhange stehen. Denn in c. 3 werden die landwirtschaftlichen Analoga gerade jener 6 Bedingungen erfolgreichen Unterrichtes aufgezeigt, die c. 2 in wesentlicher Übereinstimmung mit dem Anonymus Jamblichi namhaft gemacht hatte: die φύσις des Schülers entspricht dem Ackerboden, die διδασκαλία der Aussaat, die παιδομαθία der rechtzeitigen Bestellung, der τόπος den klimatischen Verhältnissen, die φιλοπονία der Bearbeitung des Bodens, der χρόνος wird hier wie dort erfordert. Vergleicht man diese Ausführung mit dem oben angeführten 11. Fragment des Abderiten sowie mit der im Texte besprochenen Theaetetstelle, so wird man notwendig zu der Annahme geführt, Protagoras habe im μέγας λόγος die Analogie zwischen Unterricht und Landbau eingehend entwickelt. — Ein Nachklang dieser Ausführung scheint auch vorzuliegen, wenn der Verfasser der pseudoplatonischen Anterasten (p. 134E) die Wendung gebraucht: περὶ μαθημάτων εἰς ψυχὴν φυτεύσεώς τε καὶ σπορᾶς ἐρωτῶντες. Und die Abhängigkeit dieser Stelle von Protagoras braucht m. E. nicht als eine vermittelte gedacht zu werden. Denn da die Anterasten (p. 138A) gerade jene Erklärung der σωφροσύνη enthalten, die in Platons Charmides eingehend kritisiert wird, so dürften sie einer Zeit angehören, in der die Schriften des Abderiten noch allgemein gelesen wurden.

[476]) Prot. p. 322B. Ich weiß natürlich, daß die Jagd auch unter primitiven Verhältnissen das geordnete Zusammenwirken der Glieder eines Stammes erfordert, halte es aber für sehr unwahrscheinlich, daß Protagoras oder Platon hieran gedacht haben sollten. Die Stelle macht durchaus den Eindruck, als wolle der Philosoph die Neigung des Sophisten ins Lächerliche ziehen, alle erdenklichen menschlichen Verrichtungen in pedantischer Weise einer bestimmten „Kunst“ unterzuordnen.

der Redner und der Mensch in scharfen Umrissen vor uns steht. Denn jener Grundwiderspruch des Menschen, den wir schon nach dem Berichte des Sextus auch im Denker feststellen konnten, äußert sich nun in konzentrierter Prägnanz. Protagoras, der Dogmatiker und Dialektiker in Einem ist, verkündet nicht nur mit Nachdruck die Wahrheit, es gebe keine Wahrheit, sondern er fügt nun dieser Wahrheit auch noch den Nachtrag hinzu, wenn auch alle Ansichten gleich wahr seien, so sei doch seine, des Protagoras, Ansicht die richtige. Das ist natürlich eine bewußte Parodie seiner wirklichen Meinung, durch die ich aber die Aufmerksamkeit auf die ungeheure Paradoxie lenken möchte, die sich in der Lehre des Abderiten verkörpert. Gewiß, theoretisch hat er die Aufgabe, die „Republik mit dem Großherzog an der Spitze" zu gründen, so gut gelöst, als es überhaupt möglich ist. Jeder hat recht, denn Jeder sieht eine Seite der Wirklichkeit, nämlich jene, die ihm seine Disposition zu sehen gestattet. Nun gibt es aber normale und abnorme Dispositionen, und wer die normalste Disposition hat, der Weise, der Redner, der hat die normalste, die kräftigste, die beste Ansicht. Psychologisch wohnen wir hier doch dem merkwürdigen Kampf des Dogmatikers mit dem Dialektiker in Einer Brust bei. Der Dogmatiker beginnt zu reden und kündigt eine Lehre von der Wahrheit an. Der Dialektiker fällt ihm ins Wort und behauptet: Alle Ansichten sind gleich wahr. Allein der Dogmatiker läßt ihn nicht zu Ende kommen und fügt sofort hinzu: Nur bedeutet „gleich wahr" nicht auch „gleich wertvoll", denn mögen alle Wahrheiten gleich wahr sein, die wertvollste ist meine.

Noch genauer ist die Entsprechung zwischen der philosophischen Theorie des Abderiten und seiner rhetorischen Praxis. Wie der Antilogiker alle Standpunkte mit gleicher Liebe, mit gleichem Eifer, mit gleich entschiedenem Einsetzen seiner Persönlichkeit vertritt, um dann doch den einen dieser Standpunkte als den „stärkeren" über den anderen siegen zu lassen, so müht sich der Erkenntnistheoretiker mit dem Nachweis ab, alle Ansichten seien gleich wahr, jede erfasse eine Seite der Wirklichkeit, etwas Reales, um dann doch einer dieser Ansichten als der „besseren" den Preis zuzuerkennen. Es scheint mir zweifellos, daß diese philosophische Theorie gar nichts anderes ist als die Spiegelung jener rhetorischen Praxis. Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß nicht auch die Theorie zur Erklärung der Praxis herangezogen werden dürfte. Die beiden Erscheinungen sind eben zwei Äußerungen e i n e s Geistes, — eines Geistes, in dem eine fast priesterliche Einseitigkeit und eine fast schauspielerische Viel-

seitigkeit um den Sieg rangen, wie vielleicht nie wieder in einem Menschen. Daher die unerhörte literarische Form der „Doppelreden", in denen der Redner mit absoluter formaler Gleichberechtigung beider Reden doch die entschiedenste inhaltliche Parteinahme für eine von ihnen zu vereinigen weiß. Daher aber auch die unerhörte Erkenntnistheorie der „Apologie", in der der Philosoph auf die Lehre von der erkenntnismäßigen Gleichberechtigung aller Meinungen die Behauptung von der wertmäßigen Alleinberechtigung seiner eigenen Meinung pfropft.

Allein der Redner spielt in der „Apologie" noch eine andere Rolle. Der Rhetor ist nicht nur das Vorbild des Philosophen, er wird auch selbst Gegenstand der Philosophie. Platon wenigstens stellt die Lehre des Abderiten so dar, daß sie geradezu darin gipfelt, die Bedeutung des Volksredners und des Jugendlehrers, des Rhetors und des Sophisten, an die höchsten Höhen und tiefsten Tiefen der Philosophie zu knüpfen. Der Begriff des Seins wird grundlegend verändert, der Begriff der Wahrheit wird völlig umgestülpt, und was ist das Ergebnis dieses Beweisganges? Daß ein Sophist „seinen Schülern viel Geldes wert ist"! Der Kontrast ist so schneidend, daß man einen Moment lang der Frage nachdenkt, ob nicht die ganze „Apologie" im Grunde eine Persiflage ist? Aber kein äußeres Anzeichen spricht dafür, daß Platon es so gemeint habe. Sondern entweder hat Protagoras sich wirklich irgendwo in ähnlichem Sinne geäußert, oder Platon hat wenigstens mit nachfühlendem Verständnis den Punkt getroffen, der für den Sophisten im Mittelpunkte des Interesses stand. Denn daß hier wirklich eine der Wurzeln bloßliegt, aus denen die Philosophie des Abderiten erwachsen ist, scheint mir nicht zweifelhaft. Alles ist in Allem, daher erfaßt jedes Urteil etwas Wirkliches; was, das hängt von der Disposition des Urteilenden ab; doch sind nicht alle Dispositionen gleichwertig, die schlechtere aber kann, bei Staaten wie bei Individuen, verbessert werden durch den Einfluß eines Mannes, der selbst eine bessere Disposition besitzt; auf solche Weise aber beeinflußt der Redner den Staat, der Erzieher die Jugend, — so lautet die Theorie. Wollen wir die psychologische Genesis dieses Gedankenganges verstehen, so müssen wir ihn umkehren, nach dem psychologischen Gesetz, daß das Denken von Zielpunkten, nicht aber von Ausgangspunkten beherrscht wird. Auf die Begründung der Bedeutung des Rhetors und Sophisten also ist es eigentlich abgesehen: zum Behufe dieser Begründung wird die Rechtslehre, die Erkenntnislehre, die Stofflehre, die Lehre vom Fluß der Dinge aufgeboten. Man könnte auch sagen, das Denken des Protagoras wird im Grunde beherrscht von der Frage: Wie sind Rhetorik und Sophistik möglich?

Die Antwort des Abderiten auf diese Frage, wie Platon sie ihm in der „Apologie“ in den Mund legt, und wie sie mindestens ihren einzelnen Elementen nach in seinen Schriften enthalten gewesen sein muß, haben wir kennen gelernt. Allein in dem Gedankengange, in dem sie besteht, klafft noch eine Lücke. Nach der „Apologie“ gründet sich die Vorzugsstellung des Redners, und so wohl auch die des Erziehers, darauf, daß er „weise und gut“ ist. In der Tat würde die ganze Theorie zusammenbrechen, sobald ihr diese Voraussetzung entzogen würde. Gibt es Redner und Erzieher, die nicht weise und gut sind, warum sollen nicht auch diese die erkenntnisbedingenden Dispositionen der Laien, und speziell der Jünglinge, beeinflussen können, warum sollen also Redner und Erzieher stets die minderwertige Ansicht in eine höherwertige, und nie die höherwertige in eine minderwertige Ansicht verwandeln können? Und gibt es auch solche weise und gute Männer, die nicht Redner und Sophisten sind, warum sollen nicht auch diese ihre Mitmenschen heilsam beeinflussen, minderwertige in höherwertige Ansichten umwandeln können? Die Antwort, die uns am nächsten liegt: jene Fähigkeit des Umstimmens sei sowohl an die objektive Überlegenheit der umstimmenden Ansicht als auch an die formale Fähigkeit ihrer Vertreter gebunden, ihre Ansicht wirksam darzulegen und zur Geltung zu bringen; Rhetoren und Sophisten, die nicht weise und gut seien, gehe die erste, weisen und guten Männern, die nicht Rhetoren und Sophisten seien, die zweite dieser Bedingungen heilsam umstimmenden Einflusses ab, — diese Antwort würde vielleicht auch auf sachliche Schwierigkeiten stoßen, vor allem aber ist sie für Protagoras nicht einmal andeutungsweise bezeugt[476a]). Dann hat es jedoch den Anschein, als wäre dem Abderiten nur ein Ausweg übrig geblieben: er mußte leugnen, daß es Rhetoren und Sophisten, die nicht weise und gut sind, und ebenso, daß es Weise und Gute, die nicht Rhetoren und Sophisten sind, überhaupt gebe. Das aber heißt, er mußte Weisheit und Tüchtig-

---

[476a]) Man kann die Fähigkeit eines Mannes, im Wettstreit der Meinungen die eigene Meinung zur Geltung zu bringen, abhängen lassen: 1. von der sachlichen Überlegenheit dieser Meinung, 2. von dem formalen Geschick, mit dem ihr Urheber sie zu vertreten versteht, 3. von der Verbindung beider Erfordernisse. Die dritte dieser Theorien, die uns am nächsten liegt, ist, soviel ich weiß, von den Griechen, oder doch zum mindesten von den Griechen der vorplatonischen Zeit, überhaupt niemals angedeutet worden. Für die erste hätte sich ohne Zweifel Sokrates erklärt; den Sophisten lag sie fern, und mußte sie fern liegen, da sie ja die grundsätzliche Negation des rhetorischen Unterrichtes in sich schließt. Daß sie sich vielmehr zur zweiten bekannten, geht indirekt aus der überragenden Stellung hervor, die sie dem rhetorischen Unterrichte zuwiesen. Wir besitzen aber dafür auch ein direktes Zeugnis an den reizenden Versen, die uns unter dem Namen des Pariers Euenos über-

keit mit rhetorischer und sophistischer Ausbildung grundsätzlich gleichsetzen. In der Tat tut nähere Erwägung dar, daß Protagoras, von seinen Voraussetzungen ausgehend, kaum umhin konnte, zu dieser Schlußfolgerung wirklich zu gelangen. Um ihr auszuweichen, hätte er zwischen moralischer und technischer Überlegenheit einen prinzipiellen Unterschied machen müssen; allein daß er dies getan hätte, ist äußerst unwahrscheinlich. Denn daß Trefflichkeit auf Weisheit beruhe, dieses Axiom des griechischen Intellektualismus wird auch er nicht angezweifelt haben. Weisheit aber mußte für ihn mit rhetorischer Überlegenheit zusammenfallen. Weiser ist ja allemal derjenige, der die Wirklichkeit tiefer und allseitiger erkennt, das aber heißt nach den Protagoreischen Voraussetzungen, wer zahlreichere der in ihr ruhenden logoi erschaut, ihren Gehalt an potentiellen Gedanken gründlicher ausschöpft. Und gerade das tut der Redner, der somit wirklich mehr erkennt als der Laie. Von den Laien sieht jeder in einer Sache, einer Frage einen logos, wie ihn seine individuelle Disposition gerade bedingt. Eine solche Meinung ist allemal wahr, weil jeder so erkannte logos in der Sache, der Frage wirklich vorhanden ist. Indes, der geschulte Redner sieht mehr als der Laie: er sieht beide logoi, die in dem Ding, dem Problem ruhen, ja er sieht prinzipiell alle logoi. Der Laie sieht den „Stoff" von einer Seite, der Redner sieht ihn von beiden, ja grundsätzlich von allen Seiten. Ist es da ein Wunder, wenn seine allseitig begründete Meinung dem einseitig begründeten Urteile des Laien überlegen ist? So schließt sich die Lücke, welche die Platonische Darstellung offen zu lassen schien. Die Wahrheit aller Meinungen schließt ihre Ungleichwertigkeit nicht aus, weil zwar jede Meinung auf einer Erkenntnis von etwas Wirklichem, nämlich auf der Erkenntnis eines der in der Wirklichkeit vorhandenen logoi ruht, weil es aber unter diesen Meinungen doch neben einseitigeren und oberflächlicheren auch vielseitigere und tiefere gibt: solche, welche alle wirklich vorhandenen logoi überblicken und daher auch diese

---

liefert sind (Euen. Frg. 1, Bergk). Und dieses Zeugnis wiegt um so schwerer, als Bergk allem Anscheine nach recht daran tat, diesen Euenos mit dem gleichnamigen Sophisten (Plato, Apolog. p. 20B) zu identifizieren (P. L. Gr. II⁴, S. 273); denn dann ist es geradezu ein Mitglied der Sophistenzunft, das sich in der folgenden anmutigen Elegie mit ausdrücklichen Worten zum Bildungsideal des *εὖ λέγειν* bekennt:

πολλοῖς ἀντιλέγειν μὲν ἔθος περὶ παντὸς ὁμοίως,
ὀρθῶς δ' ἀντιλέγειν, οὐκέτι τοῦτ' ἐν ἔθει·
καὶ πρὸς μὲν τούτους ἀρκεῖ λόγος εἷς ὁ παλαιός,
'σοὶ μὲν ταῦτα δοκοῦντ' ἔστω, ἐμοὶ δὲ τάδε'.
τοὺς ξυνετοὺς δ' ἄν τις πείσειε τάχιστα λέγων εὖ,
οἵπερ καὶ ῥᾴστης εἰσὶ διδασκαλίας.

gegeneinander abzuwägen vermögen. Wer eine fester begründete Meinung besitzt, ist dem Andern dadurch überlegen[477]), und diese Überlegenheit äußert sich auch darin, daß er die Meinungen des Andern zu beeinflussen und zu „verbessern" vermag, indem er ihm das Verständnis für bisher von ihm übersehene logoi eröffnet. Derjenige aber, der diese Überlegenheit im höchsten Grade besitzt, ist der kunstmäßig geschulte Redner, dessen Wesen ja eben darin besteht, die logoi jeder Frage allseitig auszuschöpfen. Rhetorische Überlegenheit ist daher Überlegenheit schlechthin, die formale Bildung des Rhetors schließt alle andere Bildung in sich. Es steht demnach wirklich so, wie es der achte Abschnitt der „Doppelreden" paradox darlegt — und da wir jetzt wissen, daß für Protagoras jeder logos eine Wahrheit in sich schließt, werden wir uns hüten, seine Paradoxien als bloße Paradoxien anzusehen —: wer die „Kunst der Rede beherrscht", hat zugleich von der „sachlichen Wahrheit", zwar nicht den „wahrsten", wohl aber den vollständigsten und darum auch den allen anderen Begriffen überlegenen Begriff. Durch diese die ganze Philosophie des Abderiten durchziehende Gleichsetzung rhetorischer Überlegenheit mit Überlegenheit schlechthin wird indes nicht nur der durch und durch rhetorische Charakter dieser Philosophie aufs neue dargetan, sondern sie beweist auch, daß Protagoras als der tiefstdenkende und konsequenteste Vertreter, ja als der Begründer jenes formal-rhetorischen Bildungsideals anzusehen ist, welches das Zeitalter der Sophistik überhaupt beherrscht.

44. Jetzt, nach so vielen Ablenkungen, können wir das Ergebnis unserer Untersuchungen über den ältesten und bedeutendsten Sophisten zusammenfassen. Die Persönlichkeit des Protagoras wird, soweit wir urteilen können, zu innerst gekennzeichnet durch die Verbindung dogmatisch-autoritativer mit dialektisch-heuristischen Bedürfnissen und Gaben: es drängte ihn, zu jeder Frage von allen Seiten her jede mögliche Stellung einzunehmen, und doch über jede auch seine bestimmte, eigene Meinung auszusprechen. Diese Grundanlage aber äußerte sich vor allem in den Formen kunstmäßiger Beredsamkeit. Denn auch der abderitische Sophist war vor allem

---

477) Ich wiederhole hier die Vermutung, daß Protagoras jede Überlegenheit einer *δόξα*, eines *λόγος* über die anderen durch den Begriff „stärker" (*κρείττων*) kennzeichnete. In diesem Begriffe konnten ihm der mehr normale, d. i. weniger paradoxe Charakter einer Ansicht, ihre größere rednerische Verwertbarkeit und Überzeugungskraft, seine persönliche Vorliebe für sie, endlich auch ihr höherer moralischer Wert unterschiedslos zusammenfließen. Diese verschiedenen Seiten des Begriffes „Überlegen" konnten bald mehr zusammen-, bald mehr auseinanderfallen. Was sie zusammenband, war, im Gegensatze zum Wahrheitscharakter, ihr Wertcharakter.

Rhetor. Er hat rhetorischen Unterricht erteilt und epideiktische Schaureden gehalten. In dem Bestreben, seine Meisterschaft in der Beherrschung des Wortes zu zeigen, hat er, wie Andere nach ihm, paradoxe Thesen vertreten, wobei ihn vielleicht ein polemischer Zug ausgezeichnet hat (Schrift gegen die Geometer?). Er hat daneben gewiß auch die erzählende Form der Rede gepflegt (Nachbildung im Mythos des Platonischen „Protagoras", Bruchstück über Perikles). Vor allem jedoch hat er seinem epideiktischen Eifer Betätigung in der Schaffung zweier neuer literarischen Formen verschafft. Er hat einmal die in Frage und Antwort verlaufenden eristischen Streitgespräche geschaffen, in denen er auch bewußte Trugschlüsse nicht verschmähte. Freilich wissen wir weder, ob er solche Gespräche auch veröffentlicht, noch auch, ob seine „Streitkunst" eine systematische Anleitung zu ihnen enthalten hat. Dann aber hat er als erster über ein und dieselbe Sache Rede und Gegenrede einander gegenübergestellt. Hierbei scheint er sich manchmal bei einem skeptischen Ergebnisse beruhigt zu haben (so allem Vermuten nach in der Schrift über die Götter); in dem klassischen Werke dieser Art indes, in den Antilogien, in denen er einer paradoxen „Rede" eine nichtparadoxe Gegenrede entgegensetzte — wir kennen ihre formale Eigenart aus den ihnen nachgebildeten anonymen „Doppelreden" —, hat er zwar beide Reden mit formal gleicher Sorgfalt behandelt, und auch in beiden den Ton persönlicher Überzeugung angeschlagen, inhaltlich aber seinen Glauben an die größere „Stärke" der Gegenrede nicht zurückgehalten. Wir haben Gründe zu der Annahme, daß er in diesen Antilogien u. a. über die Identität von Gut und Schlecht, Löblich und Schimpflich, Recht und Unrecht, über die Vor- und Nachteile der Ämterverlosung, über die Überlegenheit der Rhetoren, vielleicht auch über die Vorzüge und das höhere Alter der einzelnen Verfassungsformen sowie über die politische Gleichberechtigung der Frauen und über die Lehrbarkeit der Weisheit und Tüchtigkeit pro und contra disputiert habe. Aus einer Erörterung über die zuletzt genannte Frage sind uns unverkennbare Nachklänge auch in Platons „Protagoras" erhalten. Auch eine Sammlung von Reden über die Künste, die wohl von einer Rede über die Ringkunst eröffnet wurde, dürfte dieser antilogischen Gattung angehört haben. Den rhetorischen Unterricht scheint er durch Bearbeitung gewisser grammatischer Grunderscheinungen wissenschaftlich vertieft und in der „großen Rede" auch allgemeine Gedanken pädagogischen Inhalts dargelegt zu haben. Ähnlich dogmatischer Haltung scheinen die „niederwerfenden Reden" gewesen

zu sein, in deren erster, „Die Wahrheit" betitelten, er einen philosophischen Gedankengang entwickelte. Getrieben von der ihm eigentümlichen Vereinigung dogmatischer Einseitigkeit und dialektischer Vielseitigkeit und in genauer Entsprechung zur rhetorischen Praxis seiner „Antilogien", hat er hier unter Verwertung von Heraklitischen Anregungen und in engem Anschluß an die Stofflehre des Anaxagoras die Möglichkeit und Bedeutung der Redekunst erkenntnistheoretisch begründet. Seine Theorie ging dahin: Da Alles in Allem enthalten sei, entsprächen auch allen menschlichen Erkenntnisakten adäquate Realitäten; jede Empfindung und jedes Urteil stelle daher eine der Organisation und Disposition des erkennenden Individuums gemäße Ansicht der Wirklichkeit dar, so daß alle Empfindungen und Urteile als gleich wahr bezeichnet werden müssen. Insofern sei jeder Mensch das Maß aller Dinge, derer, die für ihn existieren, und derer, die für ihn nicht existieren. Doch entspreche dieser gleichen Wahrheit nicht auch eine Gleichwertigkeit der menschlichen Erkenntnisse, da diese, je nachdem sie ein Mehr oder Weniger von Realität erfassen, sich durch einen mehr normalen oder mehr abnormen Charakter voneinander unterscheiden und sich so als überlegen oder minderwertig erweisen. Die Dispositionen der Einzelnen und der Gemeinschaften nun, welche die Eigenart ihrer Erkenntnis bedingen, veränderten sich je nach den auf sie einwirkenden Umständen, und unterlägen insbesondere einer Beeinflussung von seiten solcher Männer, die ihnen durch den Besitz einer wertvolleren Erkenntnis überlegen seien. Diese Überlegenheit äußere sich namentlich in der kunstmäßigen Ausbildung des Denkens und Sprechens, und daher seien zur Ausübung jenes die Erkenntnisse verbessernden Einflusses den Gemeinschaften gegenüber vor allem die Redner, der Jugend gegenüber vor allem die Sophisten berufen. Aus den dieser Theorie zugrunde gelegten Heraklitischen Voraussetzungen scheint sich auch die Polemik gegen die Eleaten zu erklären, die in der Schrift „Über das Seiende" ihren Platz hatte. Für selbstständige, mit der Rhetorik nicht zusammenhängende sachliche Interessen sind keinerlei auch nur halbwegs deutliche Zeugnisse vorhanden. Als Gesamterscheinung betrachtet, muß Protagoras, der in der philosophischen Grundlegung und Vertiefung der Rhetorik hohe philosophische Begabung zeigt, im Hinblick auf den epideiktischen Charakter seiner Eristik und Antilogik sowie auf seine Gleichstellung rhetorischer Überlegenheit mit Überlegenheit schlechthin, als der Urheber jenes formal-rhetorischen Bildungsideales angesehen werden, das der Sophistik überhaupt ihr eigentümliches Gepräge gibt.

IX.

Sophistik und Sokratik.

1. Wir hatten uns die Aufgabe gestellt, die Sophistik des 5. Jahrhunderts auf den Anteil hin zu untersuchen, den rhetorische und anderweitige Interessen an ihren Hervorbringungen gehabt haben mögen, und auf diese Weise festzustellen, ob nicht das Überwiegen des rhetorischen Interesses jenen gemeinsamen Grundzug dieser geistigen Bewegung begründet haben könne, der sie ihren Zeitgenossen, ungeachtet der großen Mannigfaltigkeit in den Betätigungen ihrer einzelnen Vertreter, als eine Bewegung erscheinen ließ. Wir haben zum Zwecke der Beantwortung dieser Frage die einzelnen Sophisten in einer sachlich motivierten Reihenfolge an uns vorbeiziehen lassen. Wollen wir jetzt das Ergebnis dieser Überschau in aller Kürze zusammenfassen, so mag es nützlich sein, dieser Zusammenfassung eine mehr chronologische Anordnung zugrunde zu legen.

Der älteste der Sophisten ist Protagoras von Abdera. Er begründet die epideiktische Auffassung der Rhetorik, wie sie sich namentlich in Eristik und Antilogik ausspricht. Er ist Meister in der Kunst, jede Frage von allen Seiten zu betrachten, die gemeingültige Lösung neben die paradoxe zu stellen, jeden dieser Standpunkte mit gleicher Energie zu vertreten, und doch diejenige Ansicht durchblicken zu lassen, die ihm persönlich als die richtige erscheint. Er vertieft den rhetorischen Unterricht durch Feststellung der grammatischen Grundbegriffe, und weitet seine rhetorische Praxis zu einer philosophischen Theorie aus, die in Anlehnung an die Vorstellungen der Naturphilosophen, und genau entsprechend der formalen Gleichberechtigung, aber materialen Ungleichwertigkeit rednerisch verwendbarer Gesichtspunkte, alle menschlichen Erkenntnisse für gleich wahr, deswegen aber doch nicht für gleich wertvoll erklärt, da die Erkenntnis des kunstmäßig geschulten Redners und Erziehers den Erkenntnissen der Laien gegenüber eine sachlich begründete Überlegenheit aufweist, auf der seine rednerische und erzieherische Wirksamkeit beruht, und die für Protagoras mit Weisheit und Trefflichkeit überhaupt zusammenfällt.

Gorgias von Leontinoi mangelt der philosophische Zug des Protagoras. Er ist der reine Rhetor, und sucht seine rednerische Virtuosität einerseits in großen Prunkreden, andererseits in der meisterhaften Vertretung paradoxer Thesen zu bewähren, die er namentlich dem forensischen und quasiforensischen Gebiet, gelegentlich aber

auch einmal dem metaphysischen Stoffkreise entnimmt. Von anderen als rhetorischen Interessen ist bei ihm mit irgendwelcher Sicherheit nur eine gewisse panhellenische Tendenz zu konstatieren.

Zu derselben Generation kann noch Thrasymachos von Chalkedon gezählt werden, von dem wir grundsätzlich nichts anderes auszusagen vermögen als von Gorgias.

Prodikos von Keos folgt dem Protagoras nicht nur in der epideiktischen Auffassung der Redekunst, sondern auch in der wissenschaftlichen Begründung der sprachlichen Seite des rhetorischen Unterrichts. Wie jener die grammatische, so untersucht er die semasiologische Seite der Sprache, und entwickelt eine Lehre von den Synonymen. Bei der Wahl seiner Stoffe zeigt sich ein ausgesprochen moralisierendes Interesse: er strebt nach formvollendeter Darstellung und allegorischer Veranschaulichung der ethischen Gemeinplätze seiner Zeit.

Hippias von Elis gleicht dem Prodikos in seiner Neigung für moralisierende Darstellungen, für die er die mythische Einkleidung bevorzugt zu haben scheint. Er dürfte ihm auch in sprachlichen Untersuchungen nahegestanden haben, und hat den Versuch unternommen, den Unterricht durch systematische Ausbildung des Gedächtnisses zu unterstützen. Eigentümlich ist ihm ein Zug zu positiver, namentlich antiquarischer Gelehrsamkeit, der die Wahl seiner Stoffe befruchtete, so daß seine, wie es scheint, meist schlichte und klare Darstellung zugleich der Vermittlung positiver Kenntnisse diente. Das epideiktische Wesen scheint in seinem Auftreten und in seiner Wirksamkeit besonders ausgeprägt gewesen zu sein.

Antiphon von Athen ähnelt in seiner Stoffwahl dem Prodikos. Sein Bestreben geht dahin, politische, ethische und allgemein menschliche Gemeinplätze in gehobener, dichterischer Sprache darzustellen. Eigentümlich ist ihm eine ausgesprochene Vorliebe für die Empedokleische Naturphilosophie, wie er denn überhaupt die halb seelsorgerische, halb schwindelhafte Lebensführung des Agrigentiners nachgeahmt zu haben scheint.

Der Anonymus Jamblichi steht unter dem Einflusse des Protagoras, und gleicht in seiner breiten, nachdrücklichen Darlegung politischer und moralischer Selbstverständlichkeiten etwa Prodikos oder Hippias.

In dem Verfasser der unvollendeten „Dialexeis“ endlich kennen wir einen Epigonen des Protagoras, der, namentlich dessen Antilogien formal und sachlich ausbeutend, doch auch die Schriften des Hippias benutzend, eine große Zahl politischer, ethischer und päda-

gogischer Paradoxa in Rede und Gegenrede erörtert, wobei er auch die Verwendung bewußter Trugschlüsse nicht unterläßt.

2. Aus diesem Überblick über die gewonnenen Ergebnisse scheint mir nun dreierlei hervorzugehen. Einmal werden wir die überlieferte Auffassung der Sophistik doch erheblich modifizieren müssen. Denn von jenem philosophischen Individualismus, Skeptizismus, Subjektivismus und Nihilismus, der gemeinhin für das Kennzeichen „der Sophistik" ausgegeben wird, bleibt bei näherer Betrachtung kaum etwas übrig. Bei allen jüngeren Sophisten zeigt sich von solchen Bestrebungen überhaupt keine Spur, so daß dieselben schon deshalb als gemeinsames Kennzeichen der Sophisten nicht in Betracht kommen. Auch der „Nihilismus" des Gorgias ist eine Phantasmagorie, der nichts anderes zugrundeliegt, als daß der sizilische Rhetor seine rednerische Virtuosität auch einmal an der Begründung einer scherzhaften philosophischen These versucht hat. Doch auch auf die Philosophie des Protagoras treffen jene Schlagworte nur sehr ungenau zu. Sicherlich ist es in gewissem Sinne „Individualismus", wenn der Erkenntnis jedes menschlichen Individuums ihre eigene Wahrheit beigelegt wird. Allein es ist dem Abderiten nicht beigefallen, all diese Individualerkenntnisse auch für gleich wertvoll zu erklären. Neben der gleichen relativen Wahrheit der Individualerkenntnisse steht ihm deren absolute Wertverschiedenheit fest. Er meint, daß der Erkenntnis derjenigen Individuen eine absolute Überlegenheit zukomme, welche die individuellen Teilwahrheiten zu überblicken und gegeneinander abzuwägen vermögen. Diese Überlegenheit nimmt er für sich und seinesgleichen in Anspruch, und sein ganzes Leben und Wirken ist auf die Voraussetzung gegründet, daß das minderwertige Individuum sich und seine einseitigen Erkenntnisse dem überlegenen, vielseitiger erkennenden Lehrer und Erzieher unterzuordnen habe. „Individualismus" im modernen Sinne kann man das nicht nennen. Von Skeptizismus aber kann bei ihm erst recht nicht die Rede sein. Denn er hält die menschlichen Meinungen nicht deshalb für gleich wahr, weil sie alle gleich unbegründet, sondern vielmehr darum, weil sie alle gleich begründet seien. Er meint, die Wirklichkeit sei so vielseitig, daß jedes Empfinden und Denken eine Seite der Wirklichkeit erfaßt. Das ist, wenn man will, eine alogische Ansicht vom Realen, aber gewiß keine skeptische Ansicht von der Erkenntnis. Und so wenig wie skeptisch ist seine Philosophie subjektivistisch. Denn sie behauptet die gleiche Wahrheit aller Erkenntnisse nicht mit der Begründung, sie seien alle gleichmäßig Erlebnisse des denkenden Indi-

viduums, sondern vielmehr mit der davon ganz verschiedenen Motivierung, es drücke sich in ihnen allen, wenn auch ausgewählt durch die Eigenart des erkennenden Individuums, ein Moment der objektiven Wirklichkeit aus. Diese Auffassung der Erkenntnis aber ist gewiß alles eher als Subjektivismus.

Dagegen hat sich uns das Vorwalten des rhetorischen Interesses wirklich als ein gemeinsames Kennzeichen aller Sophisten ergeben. Nicht nur, daß sie alle Rhetoren waren — dies hervorzuheben wäre ein logischer Fehler, da wir ja den Begriff des Sophisten nach dem Merkmal des Jugendunterrichtes abgrenzten, dieser aber in jener Zeit rhetorische Unterweisung notwendig einschloß —, sondern es hat sich auch bei ihnen allen die Rhetorik als der Mittelpunkt ihres Interessenkreises, ebendeshalb aber auch ihre Auffassung menschlicher Bildung und menschlicher Trefflichkeit als eine rein formale herausgestellt. Das geht aus allem hervor, was wir über das Leben jener Männer wissen, und liegt zudem im Wesen der Sache. Denn die Erteilung rhetorischen Unterrichtes samt dem Halten von epideiktischen Reden bildete den Beruf der Sophisten, und nicht daß das Interesse eines Mannes sich in seinem Beruf konzentriert, sondern daß es sich in ihm nicht konzentriert, müßte bewiesen werden. Überdies glaube ich für Protagoras im einzelnen gezeigt zu haben, wie alle seine Interessen von dem rhetorischen Mittelpunkte ausstrahlen. Bei Gorgias und Thrasymachos, den anerkannten Häuptern zweier Rede- und Stilgattungen, wird ohnedem niemand den behaupteten Sachverhalt bezweifeln. Und bei den „kleineren“ Sophisten wird die zentrale Stellung der Rhetorik schon dadurch erwiesen, daß kein anderes Band ihre so vielfach auseinanderlaufenden Interessen zusammenhalten konnte. Denn glaubt man, ein Hippias oder ein Antiphon hätte sich nicht spezialisiert, wäre sein Interesse an den von ihm behandelten Gegenständen ein primäres gewesen, und nicht vielmehr in erster Linie das Interesse an brauchbarem Stoff kunstmäßiger Darstellung? Warum ist Hippias kein Historiker oder Geograph, Antiphon kein Traumdeuter oder Physiker geworden, wie Herodot oder Empedokles? Gewiß im letzten Grunde deshalb, weil in beiden Fällen das Interesse auf Inhalt und Form ungleich verteilt war. Ein gewisses Interesse war natürlich auch bei den Spezialisten für die Form, bei den Sophisten für den Inhalt vorhanden, aber zu den „Imponderabilien“, die man nicht methodisch herauspräparieren kann, und die doch über die Schicksale der Einzelnen wie der Völker entscheiden, gehört auch das, daß dem Herodot die Perserkriege wichtiger waren als seine Prosa, dem Hippias da-

gegen seine Prosa wichtiger als die Olympioniken, dem Empedokles die Weltbildung wichtiger als seine Verse, dem Antiphon seine Perioden wichtiger als die „Eintracht". Daß aber die Rhetorik dabei durchaus formal begriffen wurde, nicht als ein Mittel der Mitteilung von Erkenntnissen, sondern als eine um ihrer selbst willen auszuübende Kunst, das zeigt sich in dieser ganzen Literatur an dem zweifellosen Überwuchern der Paradoxie einerseits, der Trivialität andererseits, und dementsprechend an dem auffallenden Mangel dessen, was wir nun einmal *κατ' ἐξοχήν* „Gedanken" zu nennen pflegen, — abgesehen natürlich von der rhetorischen Theorie, und von dem, was als sprachwissenschaftlicher Unterbau oder philosophischer Oberbau mit ihr zusammenhing. Selbst Protagoras hat wahrscheinlich den größeren Teil seiner Zeit und Kraft an Stoffe gewendet, die ihm herzlich gleichgültig waren, die ihm aber Gelegenheit gaben, die Vielgewandtheit seines Geistes zu beweisen. Dem Gorgias lag nichts an der Helena, nichts am Palamedes, nichts am Nichtseienden, dem Thrasymachos nichts an den Staatsangelegenheiten, die er in seinen politischen Musterreden behandelte. Allein all diese Stoffe boten Gelegenheit, den Erfindungsreichtum des Redners zu demonstrieren. Wußte Antiphon besser als seine Leser, oder war er inniger erfüllt und stärker durchdrungen von der Überzeugung, daß eine schlechte Ehe zum Unheil ausschlagen kann? Brauchten die Hellenen den Prodikos, um ihnen zu sagen, oder ihnen aufs neue vorzuhalten, daß die Untüchtigkeit bequemer, die Tüchtigkeit aber rühmlicher ist? Wird Nestor im Troikos des Hippias dem Neoptolemos irgend etwas gesagt haben, was nicht alle seine Zuhörer auch gewußt hätten, und wovon sie auch vorher schon vollkommen überzeugt waren? War es dem Anonymus Jamblichi auch nur um ein Haar klarer, oder lag ihm dies auch nur irgendwie mehr am Herzen als irgendeinem seiner Zeitgenossen, daß Ordnung besser ist als Unordnung? All diese Ausführungen also dienten nicht so sehr der Mitteilung oder der Einschärfung von Überzeugungen als vielmehr dem Beweis der Darstellungsgabe ihrer Urheber. Diese Prosaiker beherrschte dasselbe Interesse, das sonst nur den Poeten etwas aussprechen läßt, nicht weil er es besser wüßte, sondern weil er es besser zu sagen vermag als die Andern. In dieser formalen Auffassung der literarischen Betätigung, für welche sprachliche Darstellung nicht Mittel, also „Stil" ist, sondern Zweck, und darum „Kunst", waren alle Sophisten einig.

Mit diesem rhetorischen Zentralinteresse verbanden sich indes sachliche Nebeninteressen mannigfacher Spielart. Nur bei Gorgias und Thrasymachos sind solche kaum wahrzunehmen. Bei Antiphon

gesellt sich dem rhetorischen ein naturphilosophisches Interesse. Bei Hippias tritt an dessen Stelle das antiquarische Interesse des Polyhistors und daneben macht sich eine moralisierende Tendenz bemerklich. Die letztere dominiert beim Anonymus Jamblichi, und fast ebenso stark bei Prodikos. Bei diesem wird daneben ein Interesse an der sprachlichen Seite der Redekunst sichtbar, er untersucht die Bedeutung der Wörter. Ebenso beschäftigt sich Protagoras mit den Elementen der Grammatik, doch außerdem erweitert sich ihm die Theorie der Rhetorik zu einem philosophischen System. Allein all diese Nebeninteressen werden zusammengehalten durch das rhetorische Zentralinteresse, durch die Überzeugung, daß die Befähigung zu formvollendeter Rede den wichtigsten Bestandteil der „Bildung" ausmacht, daß das Wie wichtiger ist als das Was, mithin durch das Prinzip dessen, was ich früher das formale Bildungsideal einer rhetorischen Kultur nannte: durch das Axiom, daß unter den Männern derjenige der trefflichste ist, der am besten von Allen zu reden versteht.

3. Die zweite Folgerung, zu der mich die Tatsachen treiben, ist die, daß von allen Sophisten Protagoras der einzige ist, der ein, wenn auch rhetorisch bedingtes, so doch selbständiges philosophisches Interesse zeigt, der einzige originale Denker, somit auch der einzige, der für sich einen Platz in der Geschichte der Philosophie beanspruchen kann. Mag Antiphon gewisse Gedanken der Empedokleischen Physik unselbständig reproduziert, mag selbst Gorgias dieser Physik einige Begriffsbestimmungen entlehnt, ja mag vielleicht sogar Prodikos die „Natur" zum Gegenstande irgendwelcher sprachkünstlerischer Darstellungen gemacht haben, all das könnte „die Geschichte der griechischen Philosophie" in zwei oder drei kurzen Anmerkungen verzeichnen und damit nach Gebühr erledigen. Nur der Abderit hat, wenngleich von der Rhetorik ausgehend, die Voraussetzungen der Rhetorik ins Prinzipielle erhoben, und ist so zu einer selbständigen, tiefgreifenden, relativ berechtigten und wertvollen Ansicht vom Wesen menschlicher Erkenntnis geführt worden. Ihm, und ihm allein unter allen Sophisten, gebührt in der Geschichte der Erkenntnistheorie wie der griechischen Philosophie ein eigenes Kapitel. Und für diese Auffassung gibt es einen höchst kompetenten Zeugen: von allen Sophisten ist Protagoras der einzige, mit dem Platon das Bedürfnis empfand, sich sachlich auseinanderzusetzen. Wer den Theaitetos gelesen hat, weiß, daß Platon den Abderiten als Philosophen beurteilt hat. Er nennt ihn hier auch zusammen mit Herakleitos, Parmenides und Empedokles unter den „Weisen"

(σοφοί[478]). Allein es gibt keine Platonische Schrift, ja nicht einmal eine Platonische Stelle, an der sich ein gleiches Urteil über irgendeinen anderen Sophisten ausspräche. Platon hat den Gorgias zur Gesprächsperson in einem seiner tiefsten Werke, den Hippias sogar zum Teilnehmer an zwei kleinen Gesprächen gemacht, er hat des Prodikos häufig, des Thrasymachos wenigstens zweimal gedacht, nur von Antiphon geschwiegen[478a]). Allein nirgends hat er — abgesehen von der Rolle des Thrasymachos in der Politeia, wo der Sophist wahrscheinlich einen Zeitgenossen des Philosophen verdeckt — diese Männer als Denker erwähnt. Er kannte sie als Rhetoren, als Literaten, als typische Repräsentanten des Zeitbewußtseins — das ist auch die vornehmste Rolle, die Protagoras in dem nach ihm benannten Gespräche spielt —, allein niemals hat er das Bedürfnis empfunden, ihre Ansichten einer sachlichen Prüfung, ihre „Lehre" einer Kritik zu unterziehen. Nur den Protagoras hat er, im Theaitetos, ernst genommen, und von ihm als Denker von einem Denker gesprochen. Stünde dieser Sachverhalt mit unserm anderweitigen Wissen im Widerspruch, so würde er nichts beweisen. Allein es hat sich gezeigt, unser sonstiges Wissen führt uns durchaus zu derselben Folgerung, für die wir deshalb Platon als selbständigen Zeugen in Anspruch nehmen dürfen: Von allen Sophisten war nur der Abderit ein Philosoph[479]).

4. Die dritte Konsequenz, die sich mir aus den gesammelten Tatsachen ergibt, ist die, daß wir auch unsere Anschauung von dem Entwicklungsgange der Sophistik erheblich modifizieren sollten. Es ist herkömmlich, den „großen, alten" Sophisten ihre „entarteten"

---

[478]) Theaet. p. 152E.

[478a]) Platon schweigt von dem Athener Antiphon, den Rhamnusier erwähnt er (Menex. p. 236A) als Lehrer der Beredsamkeit. Sind der Athener und der Rhamnusier eine Person, so liegt hierin, daß diese eine Person, nicht anders wie Gorgias oder Hippias, dem Philosophen wesentlich als Rhetor galt; sind sie voneinander verschieden, so fand sich Platon jedenfalls nicht veranlaßt, auf die Äußerungen des Sophisten Antiphon kritisch oder auch nur durch eine Anspielung Bezug zu nehmen.

[479]) Ein „selbständiger" Zeuge darf Platon freilich nur mit einiger Einschränkung heißen. Denn unser Wissen um die Sophisten beruht zum großen Teile auf seinen Äußerungen, unsere Unwissenheit auf seinem Schweigen. Doch darf man dieses Verhältnis auch nicht übertreiben. Über Gorgias und Protagoras wissen wir das Wichtigste aus Sextus, über Prodikos aus Xenophon, über den Anonymus aus Jamblichos. Alle drei haben das hier in Betracht kommende Material sicher nicht aus Platon geschöpft. Die Deklamationen des Leontiners und die „Dialexeis" sind uns selbständig überliefert. Bemerken wir in all diesen Zeugnissen keine Spur von einer originalen Philosophie der Sophisten, mit Ausnahme des Protagoras, so ist das ein selbständiges Moment der Überlieferung, und wir sind dann wohl berechtigt, der Übereinstimmung dieses Sachverhaltes mit den Platonischen Äußerungen eine nicht unerhebliche Bedeutung beizumessen.

Nachfolger gegenüberzustellen. Jene seien noch halbwegs ernst, sittlich, von Gemeinsinn erfüllt gewesen, die späteren hätten dann ihre Anregungen „verzerrt" und hätten sich zu einem possenhaften, „entsittlichenden, zersetzenden" Element der griechischen Kultur entwickelt. Die Tatsachen scheinen mit so ziemlich die gegenteilige Anschauung nahezulegen. Es ist ja möglich, daß dies zum Teil an den ungenügenden Zeugnissen liegt. Vielleicht war wirklich irgendein Xeniades, Polos, Dionysodoros oder Euthydemos so gefährlich für Sittlichkeit und Gemeinsinn der Hellenen[479a]). Wäre indes unter diesen fragwürdigen Gestalten — den älteren Zeitgenossen Platons — ein auch nur halbwegs bedeutender Mann gewesen, so wüßten wir doch wahrscheinlich etwas mehr von ihm als seinen Namen. Das einzige Mitglied

---

[479a]) Ich nenne diese Namen, — weil ich keine anderen zu nennen weiß. Unter den sophistischen Zeitgenossen des Sokrates erwähnt Platon nur noch einen einzigen in so wegwerfender Art, daß wir darnach denken möchten, er verkörpere so recht den Typus der völlig „entarteten" Sophistik. Das ist der Parier Euenos (Apolog. p. 20B). Allein die unter dem Namen dieses Mannes auf uns gekommenen poetischen Fragmente (P. L. Gr. II[4], S. 269ff., Bergk) stimmen in keiner Weise zu dieser Vormeinung. Die oben (S. 275, Anm. 476a) angeführten Verse enthalten wohl ein Bekenntnis zu dem der Sophistik eigentümlichen formalen Bildungsideal des *εὖ λέγειν*, jedoch gar nichts, was nicht ebensogut auch schon Protagoras oder Gorgias hätte aussprechen hönnen. Im übrigen kann man einen halbwegs philosophischen Gedanken höchstens noch in Frg. 9B. entdecken:

φημὶ πολυχρονίην μελέτην ἔμεναι, φίλε, καὶ δὴ
ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι,

jedoch gewiß keinen, der für eine „entartete Sophistik" charakteristisch wäre. Die einzige Berührung mit „sophistischen" Gedanken, die das Fragment zeigt, liegt in der Zusammenstellung der Begriffe *φύσις* und *μελέτη*, mit denen auch die Erziehungslehre des Protagoras sich vielfach beschäftigte. Alles andere ist Gnomik, die gar keine Kennzeichen sophistischer, geschweige denn entartet-sophistischer Denkweise zeigt. Nun hören wir freilich von Harpokration (bei Bergk, a. a. O., S. 271), Eratosthenes habe zwei Männer namens Euenos unterschieden, beide Parier und beide elegische Dichter, und einer von diesen sei der von Platon erwähnte. (Platon nennt übrigens den Euenos auch Phaed. p. 60D als Dichter und Phaedr. p. 261A als Verfasser einer rhetorischen Techne, und an beiden Stellen klingt der in der Apologie deutlich hörbare Unterton von Geringschätzung, den ja ein feines Ohr vielleicht auch hier wahrnehmen mag, doch jedenfalls sehr viel gedämpfter als dort.) Da Eratosthenes sagt, er kenne nur den jüngeren dieser beiden Männer, der ohne Zweifel mit dem von Platon genannten identisch ist, so läge jedenfalls die Vermutung am nächsten, alle uns erhaltenen Verse gehörten dem Sophisten. Bergk bemüht sich, sie zwischen diesem und dem älteren Elegiker aufzuteilen, und weist dem Sophisten die ersten fünf Fragmente, darunter auch das Lob des *εὖ λέγειν*, seinem älteren Namensvetter die fünf letzten zu, zu denen auch der Spruch über *φύσις* und *μελέτη* gehört. Des Bild, das wir uns auf Grund der Fragmente vom Sophisten machen müssen, wird auch dadurch nicht wesentlich verändert. Wohl aber dürfen wir schließen, ein Dichter, dessen Verse sich aus inneren Gründen ebensowohl in die erste wie in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts setzen lassen, weise sicherlich keine hervorstechende zeitliche Eigenart auf, und sei gewiß nicht der Mann, an dem wir uns den Typus der „entarteten Sophistik" veranschaulichen könnten.

dieser Gilde, das wir kennen, der Verfasser der „Dialexeis", macht nicht gerade einen sehr „gefährlichen" Eindruck: viel eher den eines schülerhaften Spätlings, der im Schweiße seines Angesichtes zehnmal gekauten Kohl noch einmal wiederkäut. Soweit ich die Tatsachen sonst kenne, scheinen sie mir weit weniger für eine Entartung als für eine Verflachung der Sophistik zu zeugen. Für ein Flacher-, und damit auch für ein Zahmer- und Harmloserwerden der ganzen Bewegung. Die großen alten Sophisten, ein Protagoras und Gorgias, lebten und atmeten in der Paradoxie. Bei ihnen finden wir, zum Teil als bewußte Paradoxien, zum Teil aber doch auch als ernstgemeinte Äußerungen, kühne, weitreichende, wenn man will „gefährliche" Gedanken. Hier wird der Unterschied von Wahr und Falsch, Gut und Schlecht, Löblich und Schimpflich, Recht und Unrecht in Zweifel gezogen, hier wird das Dasein der Götter für unerweislich erklärt, hier wird die These verfochten, daß Ehebruch keinen Tadel verdient, und daß überhaupt nichts existiert. Die Jüngeren dagegen, ein Antiphon, ein Hippias, ein Prodikos, ein Anonymus Jamblichi, leben und atmen in der Trivialität. Worüber deklamieren sie? Über Themen wie diese: daß die Menschen zusammenhalten sollen, daß der Jüngling sich bemühen soll, Ruhm zu erwerben, daß die Tüchtigkeit rühmlicher, wenn auch mühevoller ist als die Untüchtigkeit, daß Ordnung besser ist als Unordnung. Kann man sich etwas Harmloseres denken? Und sieht diese Entwicklung nicht mehr nach einer abflauenden als nach einer anschwellenden Bewegung aus[480])? Anhänger des formalen Bildungsideals, einer rhetorischen Kultur waren sie alle. Will man aber dieses Ideal, diese Kultur in ihren Gipfelpunkten kennen lernen, so wird man besser tun, sie in ihren ersten Verkündern als in deren späteren Nachzüglern aufzusuchen.

5. Diesem Ideal und dieser Kultur trat nun in der Sokratik eine weltgeschichtliche Gegenbewegung entgegen. Auch das Wesen und die Berechtigung dieses Gegensatzes wird der besser verstehen,

---

[480]) Charakteristisch ist in diesem Betracht auch das Verhältnis des Prodikeischen Apologs (soweit wir uns über ihn ein Urteil bilden können) zu den Protagoreischen Antilogien. Ohne Zweifel ist die Nebeneinanderstellung der Reden der *Ἀρετή* und der *Κακία* durch das Vorbild der Antilogien mitbestimmt. Allein während der Abderit, hätte er diesen Stoff bearbeitet, die Rede der *Κακία* zu einem paradoxen Lob der Untüchtigkeit gestaltet hätte, hat der Keer allem Anschein nach diesem *λόγος* gleich von vornherein den Stempel der Minderwertigkeit aufgedrückt. Auch in dieser formalen Trivialisierung und Moralisierung zeigt sich doch weit eher Verflachung als Entartung. In dieser trivialisierten und moralisierten Gestalt sind dann die *ἀντιλογίαι* das Vorbild der späteren *συγκρίσεις* geworden, — ob, wie Joel meint, durch Vermittlung Antisthenischer Muster, lasse ich dahingestellt sein.

der von der älteren Strömung, der sophistischen, ein zutreffenderes Bild gewonnen hat. Nicht als ob Sokrates vom Himmel gefallen wäre. Ich halte es nicht für eines der unwichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung, daß sie uns auch die positive Abhängigkeit des Athenischen Weisen von den Größen seines Mannesalters zeigt. Sokrates hat seine dialektische Fragetechnik der Eristik des Protagoras entlehnt, sein Streben nach Begriffsbestimmung knüpft unverkennbar an die Bedeutungslehre seines „Gefährten" Prodikos an, und viele seiner Gedankengänge (über die Verwandlung von Recht in Unrecht durch ungewöhnliche Umstände, über die Lehrbarkeit der Tüchtigkeit, über die Zweckwidrigkeit der Ämterverlosung, über den Herrschaftsanspruch des Weisen, vielleicht auch über die Gleichberechtigung der Geschlechter) scheinen aus inhaltsgleichen Paradoxien des Abderiten hervorgewachsen zu sein.

Allein trotz alledem trennt den Sohn des Sophroniskos von dem Gedankenkreise der Sophisten eine tiefe Kluft. Dieser hatte zum Mittelpunkte die Ehrfurcht von der künstlerischen Form. Der am besten redet, am gewandtesten einen gegebenen Satz begründen und verteidigen kann, ist der Beste und Trefflichste. In diese Welt des „schönen Scheines" trat Sokrates mit der schlichten Frage: Wie ist es aber nun eigentlich? Nicht das interessiert mich, ob du mir's kunstvoll oder ungeschickt sagst, ob in langer oder kurzer Rede, ich will nicht wissen, was du für diese oder für jene Möglichkeit anführen kannst, sondern ich möchte wissen, wie es ist, und wie du mir beweisen kannst, daß es so ist. Wir werden uns nicht darüber täuschen, daß hier zwei Lebensanschauungen, zwei Bildungsideale, zwei Kulturen, zwei Welten aufeinander prallen: das Prinzip der Form und das Prinzip der Sachlichkeit, die Welt der Kunst und die Welt der Wissenschaft. Auf der Seite der Form stand alle Kunstfertigkeit und alle Oberflächlichkeit, deren sie fähig ist, auf der Seite der Sachlichkeit alle Geistesschärfe und alle Formlosigkeit, die sie nach sich zieht. Wie mag wohl ein rechter Sophist über den naiven, kleinen Sokrates gelacht und gespottet haben, dem es nicht genügte, wenn man ihm erklärte, was sich für die eine und für die andere Seite der Frage sagen ließ, mit aller Kunstfertigkeit eines versatilen Geistes und mit allem Glanz einer gebildeten Sprache, und der durchaus auch noch wissen wollte, welche der beiden Möglichkeiten denn nun die richtige sei? Wie mag aber auch der hausbackene und nüchterne Athener sich erbost und entrüstet haben über den großen Sophisten, der ihm blendende „Reden" für und wider, haarscharf gedrechselte Beweise pro und contra vortrug, und

ihm nur das eine nicht sagen konnte, wie denn die Sache ist? Der Sophist mußte sich dem Philosophen unendlich überlegen fühlen, da er unendlich vieles konnte: Beweisen und Widerlegen, erzählend und begründend, fragend und antwortend, — während jener nichts konnte als in seiner kunstlosen, ungebildeten Sprache nur immer fragen, was denn sein Mitunterredner eigentlich wisse? Und doch muß der Philosoph in sich das Gefühl getragen haben, daß all jenes Können im Grunde nichts sei als eitel Firlefanz, wenn derjenige, der darüber verfügt, von der Sache, über die er redet, nicht mehr weiß als seine Zuhörer.

Man kann eine Gestalt wie die des Sokrates von unzähligen Seiten betrachten, und wird ihr immer wieder eine neue Seite abgewinnen. Die hier hervorgehobene aber scheint mir zu den wesentlichen zu gehören, und wenn sie vernachlässigt wird, kann die Stellung des Sokrates zu seinen Zeitgenossen nicht ganz verstanden werden. Denn der Gegensatz zwischen dem Was und dem Wie, zwischen der Forderung des Wissens und der Forderung des Könnens, zwischen der Sachlichkeit und der Formvollendung, reichte in die Tiefe persönlichen Wesens, zugleich aber in die Tiefe der hellenischen Kultur hinab. Die Sophisten waren ja nicht die einzigen, und auch nicht die ersten Vertreter eines formalen, ja auch nur eines „antilogischen" Bildungsideals. Das Streben, jeden Standpunkt, ohne Rücksicht auf das Maß seiner sachlichen Berechtigung, aufs glänzendste auszuführen, und auch entgegengesetzte Standpunkte mit gleicher Liebe zur Darstellung zu bringen, bedeutet an sich nur die Übertragung des den Griechen angestammten agonistischen Prinzips ins Gedankliche. Als erste haben ihm die Dichter, die großen Tragiker vor Allen, ihren Zoll entrichtet. Von diesen haben es die Sophisten übernommen, haben Monologe und Stichomythien durch *λόγοι* und *ἀντιλογίαι* ersetzt. Und sie wieder haben es — hauptsächlich wohl durch Vermittlung des Rhamnusiers Antiphon — auf den größten der Historiker vererbt. Denn die zahllosen Reden für und gegen dieselbe Maßregel, die Thukydides seinen Personen in den Mund legt, sind Früchte von dem Samen, den Protagoras in seinen Antilogien ausgestreut hatte, nur daß der Athener die Form, die der Abderit für Gemeinplätze und Paradoxa geschaffen hatte, bis zum Rande mit sachlicher Erwägung und politischer Vernunft gefüllt hat[481]). Am reinsten und unvermischtesten aber trat dieser Geist

[481]) Die späteren Schicksale der antilogischen Form habe ich hier mit Bewußtsein außer Betracht gelassen. So haben z. B. die 21. und 22., 29 und 30., 39. und 40. Rede des Maximos Tyrios, und ebenso die 20. und 21., 31. und 32., 33. bis 37.,

doch in den Sophisten zutage. Erhob sich nun gegen diesen Geist ein neuer Geist, gegen das künstlerisch-formale das wissenschaftlich-sachliche Prinzip, so war es notwendig und natürlich, daß man den Hauptvertreter des neuen auch den Hauptvertretern des alten Prinzips gegenüberstellte. Die Sokratiker wußten, was sie taten, wenn sie den Sokrates „den Sophisten" als den Repräsentanten einer einheitlichen Geistesrichtung entgegensetzten, und Platon hat mit Bedacht im „Gorgias" seinen Meister dem rhetorischesten aller Sophisten entgegentreten und ihn die ganze Rhetorik grundsätzlich als eine Schein- und Afterkunst verdammen lassen. In der Sokratik lehnten sich die sachlichen Triebe der menschlichen Natur gegen die sophistische Kultur des künstlerischen Scheines auf.

Freilich ist es bei diesem rein gegensätzlichen Verhältnis beider Bewegungen nicht geblieben. Wie Sokrates nicht Sokrates gewesen wäre, wäre er nicht aufgewachsen in der Atmosphäre sophistischer Dialektik, und Antisthenes nicht Antisthenes, hätte er nicht von den Sophisten die paradoxe Zuspitzung und Ausprägung seiner Gedanken erlernt, so wäre Platon nicht Platon geworden, hätte er nicht die erfinderische Vielseitigkeit des Gedankens und die künstlerische Vollendung der Sprache von den Sophisten übernommen und sie in den Dienst der Sokratischen Postulate gestellt[482]). Er

38. und 39. Rede des Aristeides, ausgesprochen antilogischen Charakter. Ob und wieweit sich aus diesen und ähnlichen literarischen Erzeugnissen des späteren Altertums Rückschlüsse auf die Form oder gar auf den Inhalt alter sophistischer Schriften ziehen lassen, dies könnte nur eine besondere Untersuchung ergeben, die von vornherein gewiß nicht als aussichtslos beurteilt werden kann.

[482]) Es ist gerade die „antilogische" Seite an Platon, seine Gabe und sein Drang, auch dem fremden und selbsterfundenen „logos" beizuspringen, sobald dieser einmal in Bewegung ist, und ihm dann alle Gesichtspunkte zu leihen, die Platon selbst nur irgend erspähen konnte, — es ist gerade diese Seite an Platon, die es uns so schwer macht, ihn als historische Quelle zu verwenden. Man denke immer wieder an Kallikles! Das ist auch der Grund, weshalb ich Platon, und besonders die große Rede des Abderitischen Sophisten im „Protagoras", im Vorangehenden nicht noch viel mehr ausgebeutet habe. Wie nahe hätte es z. B. gelegen, die in dieser Rede entwickelte Abschreckungstheorie der Strafe (p. 324 A—C) auf Protagoras zurückzuführen und ihre vermutliche Herkunft aus den Gemeinplätzen der gerichtlichen Musterrede darzulegen („Ihr straft, um von künftigen Übeltaten abzuschrecken, bei mir aber bedarf es keiner Abschreckung mehr, denn . . ."). Tatsächlich findet sich ja auch bei Thukydides, in der Rede des Diodotos gegen die Hinrichtung der Mytilenäer (III. 45), eine tiefgreifende Polemik gegen eine solche Abschreckungstheorie, die freilich auch ohne sophistische Vermittlung unmittelbar aus den *τόποι* der Gerichtsrede erwachsen sein mag. Allein wer vermag zu sagen, wieviel an ihm zuströmenden „logoi" der Philosoph auch aus eigenem dem typischen Vertreter der Normalmeinung leihen mochte, den er hier mit Benutzung Protagoreischer Züge auf die Beine gestellt hat? Vermögen wir doch die Grenze zwischen festen Überzeugungen und Einfällen, die nur ausgesprochen werden, weil sie sich gerade aufdrängen, nicht einmal für Platon selbst zu ziehen. Und dies gilt nicht

hat denn auch schon im Phaidros die Rhetorik in den Dienst der Philosophie zu zwingen und sie so zu rehabilitieren versucht. Und von Aristoteles besitzen wir ein Lehrbuch der Redekunst, das in seinem liebevollen Eingehen auf alle dem Stoffe abzugewinnenden „logoi" auch dem Protagoras Ehre machen würde. Allein diese späteren Vermittelungen vermögen nicht die Eigenart der ursprünglichen Erscheinungen zu trüben. Für eine ganz tendenz- und parteilos rückblickende Betrachtung bleibt, glaube ich, die Sokratik eine Äußerung des gegen alle künstlerische Form ganz indifferenten Verlangens nach sachlichem Wissen, die Sophistik aber eine Verkörperung des gegen den sachlichen Gehalt ganz gleichgültigen Triebes zu gedanklicher Virtuosität und sprachlicher Vollendung.

---

etwa bloß von den *μῦθοι,* sondern auch von den *λόγοι.* Den Widerspruch z. B. zwischen der hedonischen Glückstheorie des „Protagoras" und der antihedonischen Tendenz des „Gorgias", oder zwischen der Auffassung der Unsterblichkeit im Gastmahl und ihrer Auffassung im Phaidon, kann man m. E. nur durch die Annahme lösen, daß der Philosoph nicht von jedem logos, den er niederschrieb, auch „überzeugt" war. Es ist diese Protagoreische Seite an Platon, die es dem Arkesilaos möglich machte, ihn nachträglich zum Gründer einer skeptischen Philosophenschule zu stempeln.

Zusätze.

Zu S. 75, Anm. 160a: Hier habe ich schon kurz auf die Beziehung der von Platon vorausgesetzten Hippiasstelle zu einem bekannten Fragmente des Pindar hingewiesen. Stellt man die entscheidenden Worte nebeneinander:

Hippias bei Platon	Pindar
ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων	*νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς*
πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται	*θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων*
	ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
	ὑπερτάτᾳ χειρί . . .,

so zeigt sich, daß auch hier der Sophist vom Dichter geradeso abhängt, wie etwa Prodikos von Hesiod, oder (was Diels, Vors. II. 1², S. 598, zu Z. 14 anmerkt) Antiphon von Euripides:

Antiph. Frg. 49	Eurip. Med. v. 235
μέγας γὰρ ἀγὼν γάμος ἀνθρώπῳ	*κἀν τῷδ' ἀγὼν μέγιστος, ἢ κακὸν λαβεῖν*
	ἢ χρηστόν . . .

Das spricht gewiß nicht dafür, daß der Eleer an jener Stelle etwas besonders Originelles oder prinzipiell Bedeutsames sagen wollte, bestätigt also meine Vermutung, seine Äußerung möchte eine recht harmlose, mehr durch die Form als durch den Inhalt bemerkenswerte gewesen sein.

Zu S. 132, Anm. 292: Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß auch des Protagoras Schrift über die Mathematik zu der von Platon bezeugten Sammlung von Reden über die einzelnen Künste gehörte.

Zu S. 165, Anm. 345: Es ist wohl eine Nachwirkung dieser Gorgianischen Erörterungen über den *καιρός* im technisch-rhetorischen Sinne, wenn in der Sophistenrede des Alkidamas die *καιροί* nicht weniger als siebenmal erwähnt werden.

Zu S. 174, Anm. 358: Dasselbe steht auch Alk. I, p. 111 A (*οἷον καὶ τὸ ἑλληνίζειν παρὰ τούτων* — scil. *παρὰ τῶν πολλῶν* — *ἔγωγε ἔμαθον, καὶ οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν ἐμαυτοῦ διδάσκαλον*). Da es mir als gewiß gilt, daß der Alkibiades I nicht nur unplatonisch, sondern auch nachplatonisch ist, so zweifle ich nicht daran, daß dieser Satz einfach aus dem Protagoras entlehnt ist, somit für die Quellenkritik der Dialexeis nicht in Betracht kommt.

Zu S. 284/285, Abschnitt 3: Ich möchte das hier Gesagte noch durch die Bemerkung erläutern, daß m. E., von Protagoras abgesehen, die Sophisten des 5. Jahrhunderts, ein Gorgias, Prodikos oder Hippias, zur Philosophie nicht in wesentlich näheren Beziehungen standen als ihre legitimen Nachfolger, die epideiktischen Redner des 4. Jahrhunderts, ein Isokrates, Alkidamas oder Polykrates.

